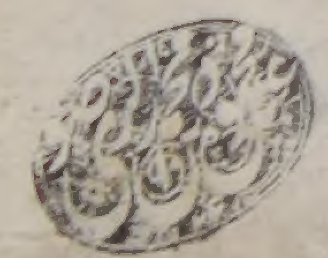






کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب	حاشیه بر معالم — عربی
مصنف	محشی
مؤلف	
خطی	نسخ ۲۱ سطری
چاپی	
سال تحریر	—
عدد اوراق	۱۴۸
جزء کتب	اصول
شماره	۳۰۱
شمارهٔ عمومی	۸۲۳۰
شمارهٔ قبض	
واقف	خریداری
تاریخ وقف	اسفند ۱۳۱۸
طول	۳۰
عرض	۱۴
گنجه	

وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

قوله لغة هو المفهوم لا يخفى ان طريق اثبات وضع اللغة تارة يتحقق بالنقل عن اهلها بان يقولون ان هذا اللفظ موضوع لكذا

او اسم له او ما شابهه واما بالرجوع الى العرف فانه هو المرجع في تشخيص الحقايق من المجازات وبعد ثبوته منه نحكم بانه في اللغة ايضا كذا

لاصالة عدم النقل وما لم يثبت احتلافهما فالاصل هو الاتحاد ولذا يقال بعدم الاحتياج الى كتب اللغة في غالب الالفاظ ولولا هذا الاصل

لم يتم للفقيه بنيان هو عليه اساس العلم وبناء معيشة بني ادم ولولاه لاختل النظام واما ثبوته من العرف فبيانه انه قد ثبت ان دلالة

الالفاظ على معانيها ليست من جهة المناسبة الذاتية بل انما هي من الوجوه والاعتبار وهي اما الوضع او القرينة وفائدة الوضع وتوقف

دلالة اللفظ عليه في الجملة هو ان الافادة والاستفادة غالبا انما هي بالالفاظ ولو كانت دلالتها على المعاني بتوسط القرينة

ليس الا لزم العسر والحرج الشديد ولهم والقرينة اذا كانت لفظا كانت دلالتها على معناه محتاجا الى قرينة اخرى وهكذا فاما

ان يلزم الدور او يتسلسل ولهذا اصالوا وجود الحقايق اللغوية والعرفية الى الضرورة والبداهة وقالوا لا ريب في وجود الحقايق

اللغوية والعرفية وطريق تحصيلها وتشخيص الحقايق من المجازات امور منها التبادر العرفي فانه معلول للوضع وعلة لحصول العلم

فتى راجعنا الى العرف ورأينا اطلاق لفظ الغنى على الصوت المشتمل على الطرب وان لم يكن معه مرجح وتبادر منه حكمنا بانه حقيقة

وكذا الكلام في الامر والنهي وقطعه ولا ينافي الاختلاف في فهم المعنى العرفي في اصل الحجية كمن يقول بان الامر حقيقة في الندب فانا

واخر بعكس ذلك مع اتفاقهما بانه لمعنى واحد وهو الحجة واما اختلافهما فانشات من جهة شبهة حصلت لواحد منهما ومنشأ

هذا التبادر وسببه القريب هو كثرة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والا فالوضع من حيث هو لا يستلزم التبادر نعم

الوضع سبب للاستعمال وهو سبب للتبادر ولذا جعل علامة للحقيقة لانه فرع الاستعمال وكثرة الاستعمال التي يصير منشأ للتبادر

كله يتحقق في المعنى الحقيقي كذلك في المعاني المجازية ومن هذا القبيل التبادرات الاطلاقية المطلقات بالنسبة الى الافراد الشايعة وهذا

ليس من علامة الحقيقة في شيء فهو من الفرد المتعارف قرينة للمفهمة عند الاطلاق وما هو علامة للحقيقة هو الذي يكون منشأ

اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الامور الخارجة حتى الشهرة في الاستعمال وعدم التبادر علامة للمجاز والعدل عنه الى تبادر

الغير وجعل علامة للمجاز لصدقه على المشترك وعدم تماميه طرحه مدفوع بان المشترك يتبادر منه المعاني التي وضع لها اللفظ الوضع

والابهام انما نشات من تعدد الوضع والقرينة انما هو لتبيين المعنى المراد من بين تلك المعاني فان فائدة الوضع هو فهم المعنى

وانسياقه منه عند الاطلاق وذلك موجود في المشترك هذا ولكن قد يوجد في بعض الافراد النادرة للمطلقات ومنشاءه كثرة

الاستعمال اللفظ في الفرد الشايع والمباين بين مجانسه هذا المعنى الغير المتبادر وحقيقة هو صحة السلب وعدمه فانهما اقوى

٢ دلالة واقوى بالنسبة الى عدم التبادر فالنقل لتعريف وان كان غير متبادر من اللفظ وعدم التبادر ظاهر في المجازية الا

ان عدم صحة السلب موجود في المقام ومتى تعارضا قدم علم صحة السلب لرجحانه وبعد ما عرفت ان اساس المجاورات

والعرف بل اهل كل لغة انما هو على الوضع فمع وجود علاميه الاخر واضح ومع عدمه لا يخلو من صور وذلك لان ما يستعمل فيه

اللفظ اما ان يكون معلوما والوضع غير معلوم او عكس ذلك وعلى كل منهما اما ان يكون المستعمل واحدا او متعددا فهذه اربع صور

اما الاخيران وهما ما كان وصف الحقيقة والمجاز معلوما والوضع غير معلوم او عكس فهو على كل منهما او المستعمل فيه غير معلوم

سواء كان واحدا او متعددا فحكمهما واضح وهو الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وذلك ليس من جهة نفس

الاستعمال وكونه ظاهرا فيها لا نزاع ولا دلالة للعام على الخاص بل من جهة الاجماع بل الضرورة وهذا ليس مختصا بزمان

ولا باهل ملة بل ابناء العقلاء كافة على ذلك والا لانسد باب الافادة والاستفادة واما الاول وهو ما كان المستعمل فيه معلوما

دون الحقيقة والمجاز وعلى كون تقدير المستعمل فيه واحدا فالحق الحقيق بالاتباع هو كونه حقيقة بل الظاهر عدم الخلاف الا ما نقل

عن ابن جني من كونه مجازا الاغلبية في لغة العرب ودليله هذا يعم الصورتين وموالاة حد والتعدد هو ضعيف لانه ان

كان المراد غلبة انواع المجاز بالنسبة اليه فسلم لكنه لا يجديه ما لم يكن استعماله اكثر بالنسبة الى الحقيقة وان كان المراد

اغلبية استعمال المجاز فمم بل الامر بالعكس واما الحكم بالحقيقة فالذي يظهر عن بعض هو كون الاصل في الاستعمال

الحقيقة وليس مراده الاستدلال بنفس الاستعمال كلية هو احد محتملات كلام السيد بل مراده هو الاصل الناشي عن

غلبة من استعمال الحقايق في هذه الصورة وهو كون المستعمل فيه واحدا وهذه الغلبة لم يثبت في صورة المتعدد بل الامر

بالعكس فان استعمال المشترك في العرف قليل غايته وان كان مراد السيد هو الاستدلال بغلبة الاستعمال فهو

مسلم في هذه الصورة بناء على هذا القول دون صورة التعدد وعن بعض اخر التمسك بالاصل الاعتباري وهو انه لا كذا

في كون هذا اللفظ موضوعا للمعنى فان كان المستعمل فيه هو الموضوع له ثبت المطلوب وان كان غيره فهو معنى اخر وملاحظة

العلاقة بينه وبين ذلك الاول والاستعمال فيه كلها على خلاف الاصل والاصل عدمها وحاصله يرجع الى كثرة مؤنة المجاز من ملاحظة

الاصل والاستعمال والعلاقة وقلتها في الحقيقة والتعليل بهذا الاصل ليس عليلا لان بعد التسليم يستلزم عدم جريان ذلك الا

في جانب الحقيقة التمسك بهذه الاصول الاعتبارية في مقام اثبات الاوضاع مما لا وجه له وجيه ثم الاوان لم يثبت دليل على اعتباره



باحدها من باب المقدمة وبعد ما كان لاحدهما خصوصية زائدة وشك في كونه متعلقا به نمضه بالاصل وذلك كالامر المستعمل
في المعاني الثلثة اعني الوجوب والاستحباب والقدر المشترك بينهما ولكن على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك بينهما يكون بينا
لانه حقيقة في الفردين ح وعلى تقدير العكس يكون مجملا واذا دار الامر في كلام الحكيم بين الاجمال والبيان فالاصل فيه الثاني
كما ان من جملة مقدمات ثبوت العموم في مثل احل الله البيع او بيع ما هو تقليم البيان على الاجمال ولا يتم الابه وهذا الكلام
لا يتم على اطلاقه في المعنيين اللذين يكون احدهما حقيقة والاخر مجازا الا اذا ما كان بينهما قدر مشترك يقيني فيجري فيه هذا الكلام
لكن هذا اذا علم الاستعمال في القدر المشترك بخصوصه واما اذا استعمل اللفظ في المعاني التي كان بينها قدر مشترك وعلم
ارادة الافراد والخصوصيات ولم يعلم ان استفادة الخصوصيات هل هو من اللفظ او من الخارج والحاصل انه لم يعلم الاستعمال
في نفس القدر المشترك فالذي عليه مباشره وام ظله انه يجب الوقف حتى في مقام العمل فيجب الرجوع الى الاصول والفرق بين ما نحن فيه
وبين ما سبق في الحكم بالاجمال هنا وعدمه ثمة هو كون الاستعمال يكون في القدر المشترك معلوما في الفرض السابق
بخلاف المقام فتم ثم لا يخفى ان اللفظ المنقول عن اهل اللغة اما ان يكون معناه واحدا فالحكم الحمل على الحقيقة لما مر سابقا سواء
كان علايم الحقيقة موجودا فيه ام لا واما في صورة التعدد فان بين صريحا بالحقيقة والمجاز كما اذا قال هذا اللفظ حقيقة
في هذا المعنى ومجاز في المعنى الفلاني او على وجه الظهور كان يقول هذا اللفظ يفيد هذا المعنى ولا يفيد ذلك او قد يطلق
على ذلك فلا اشكال في لزوم الاخذ به ما لم يعارضه ما هو اقوى منه والا كان مجملا في الدلالة كان يقول هذا اللفظ يفيد هذا
المعنى ولا يفيد ذلك او قد يطلق على ذلك فلا اشكال يأتي هنا وذلك نوضح فيجب الرجوع الى العرف في تشخيص الحقيقة
من المجاز وتحصيل اماراته فكل ما ثبت عندي التبادر في احدهما حكم بانه حقيقة فيه ومجاز في ما عداه فيحكم بانه في اللغة
ايضا كذلك وكذا الكلام في العلايم الاخر واما الحكم بالحقيقة لحقيقة وكونه اللغوي كذلك ومجازيه ما عداه ففيه انه لا دلالة
له بوجه مع احتمال كون كل منها معنى حقيقيا ونظير هذا اما ذكر وان تقليم بعض الواجبات على بعض في الذكر في مقام
بيان كيفية الوضوء مثلا لا يدل على الترتيب الا ان يدل على الترتيب دليل اخر عليه كما في قوله ع ابدءوا بما بدا الله به فان وجوب الترتيب
ح انما هو من باب التعبد وكما في الوصية فانه ورد ان من اوصى باعطاء وقفه من ماله باشخاص ولم يف ثلثه بذلك انه يعلم
ما قدمه في الذكر فانه يقتضي بهذا المورد ولا يتعدى عنه وبعد ما عرفت ذلك ظهر لك ان المعنى الحقيقي للفقه لغة هو الفهم
دون المعاني الاخر من جودة الذهن وفهم الاشياء الدقيقة للتبادر العرفي قوله شرعا هو العلم بالاحكام الشرعية الخ

اقول لفظ شرعا وان كان ظاهرا في الوضع الشرعي الا انه في المقام لا بد من حمله على اصطلاح المتشرعة لعدم ثبوت الوضع الشرعي
بالنسبة اليه سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية ام لا وفائدة التعرض تعرضهم للمعنى الشرعي في مقابل اللغوي انما هو من جهة
لزوم حمل اللفظ على المعنى المصطلح عنده دون اللغوي عند عدم القرينة وهذا يتوقف على تقدير عدم ثبوت الاصطلاح الشرعي
عنده فيحمل على هذا الحمل على المعنى اللغوي اذا وجد في كلام الشارع لكن لا اصالة عدم النقل وما وجد في كلام الله قوله تعالى
ليتفقهوا في الدين من حمله على علم الشريعة فلا ينافي ما قلنا من حمله على المعنى اللغوي انما هو عند عدم القرينة وهنا القرينة
موجودة لانه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولو سلمنا انه مستعمل في الخصوصية وهو مجاز فلا منافاة لكن لان
المناط في الحمل على المعنى اللغوي انما هو عند عدم القرينة وهنا القرينة موجودة وقد حمل الاستاد دام ظله قوله شرعا هو العلم الخ
على بيان ما يستعمله الشارع اعم من ان يكون على جهة الحقيقة او المجاز فانه قال قد تكرر ذكر هذا اللفظ اعني لفظ شرعا كثيرا في العبادات
والمعاملات في كلام الفقهاء كلا مع انهم اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية غاية الاختلاف فالقائل بهذا اللفظ ان اعني لفظ شرعا
كان من المثبتين فلا بد من حمل كلامه على ذلك وكذا ان كان من النافين لا بد من حمله على بيان المعنى المستعمل فيه عند الشارع وفائدة
التعرض للمعنى الشرعي على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية واضح على ما سبق آنفا من لزوم حمل كل لفظ صادر عن كل متكلم على مصطلحه
وكذا على تقدير النفي فان الفائدة ليست منحصرة بخصوص الوضع الشرعي بل التعرض للمعنى المجازي لكن مشتمل على فوايد منها ان
بعد ما ثبت مجازيته هذا اللفظ لا بد من ملاحظة ان تحققه هل هو بطريق النقل او التخصيص ويظهر الثمرة بينهما في موارد عديدة في
العبادات والمعاملات كالركوع والسجود والحيض وغير ذلك حيث ان استعمال الركوع الموضوع للانحناء المطلق في الانحناء المخصوص
هل هو بطريق النقل المجازي او التخصيص ويظهر ثمرات فرعية كثيرة ليس هنا موضع ذكره ومنها عدم الحمل على الحقيقة اللغوية
والتوقف لو كان المجاز مشهورا وغير ذلك وفيه تامل فانه لو سلم في غيره من المواضع فلا يتم فيما نحن فيه لان المقام مقام تعريف
هذا العلم وهو ادل شاهد على ان مرادهم هنا من ذكر لفظ شرعا هو بيان المعنى المصطلح عليه عندهم اي العرف الخاص المتشرعة
لا المعنى المجازي كما ان قولهم اصول الفقه علم للعلم المخصوص لكن يفصح عن ذلك قوله هو العلم بالاحكام المراد بالحكم على ما فسره جمهور
العلماء في هذا المقام هو خطاب الله المتعلق بافعال العباد واعترض على ذلك بلزوم اتحاد الدليل والمدلول فان من ادلة الفقه
القرآن الكريم وهو خطاب الله المتعلق بافعال العباد ولكن ليس الفقه عبارة عن العلم بالخطابات بل بمدلولات الخطابات قال سيد
الاستاد دام ظله هذا اعتراض سخيف واشتباه فاسد ولذا لم يتعرض له الا النادر من العلماء فان جوابه واضح وفساده لائح

فانّ دليل الفقه انما هو صورة الخطابات لا نفسها لان الخطابات القرانية انما كانت مختصة بالشافهين الحاضرين في مجلس الخطاب
وهذا التخاطب بيننا ليست تلك الخطابات قطعا بل انما هي نقوش وصور والفاظ وكلام غير ذلك الكلام يقينا ولو كانت هذه
الصور تلك الخطابات وكانت تشملنا كما كانت شاملة للمخاطبين لما احتجنا الى الاجتهاد وبذل الجهد في الاحكام توضيح الكلام
ان القطع حاصل بان الخطابات الواردة في القران وغيره لما وضع بحسب اللغة واهل العرف انما يستعملونها في معانيها اللغوية
دون غيرها الا بنصب قرينة والقرينة ليثم يجب ان يكون مما اذن بها الواضع واعتبرها في الاستعمال الشايع والقطع حاصل
بان محاورة الرسول ص مع القوم كان بلسانهم ومحاوراتهم بالكتاب والسنة والاجماع فقوله صل وترك اسما هو خطاب
للمخاطبين الحاضرين بل وجميع الخطابات والمحاورات والاستعمالات كذلك ما يشتمل منه الخطاب مخصوصة كما قد يتوهم فالقبيح
الذي في استعمال اضرب للغايب والمعدوم بعينه يدعي في استعمال زيد قائم اذا وجد ذلك الكلام للغايب او المعدوم اذ لا تفاوت
في نحو قول الرسول ص اذا كان جالسا في بيته في مكان الخلوة اذا قال وعلى السيد ما اخذت يده حتى تؤدي به مثلا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ
حِجُّ الْبَيْتِ او والمطلقات يتربصن الخ وغيرها فاذن لا تتوهم النزاع في الخطاب الشفاهي منحصرا في القبيل الاول وانما تعرضوا
العلماء وذكروا نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا لطريق المثل كما يجئ التحقيق بعون الله تعم اذ كما عرفت القبح فيهما متساويان
ولا اختصاص لاحدهما به دون الاخر بل يمكن ادعاء الوضع في كليهما فان الواضع الحكيم لا يضع الكلام او استعماله في مقام
يقبح استعماله ولا يستعمله اهل العرف ابدا ولا اعم من ذلك في الخطاب الصادر عن الله تعم بعبادة هو ما كان الذي جبرئيل
وصل الى الرسول الكريم ص بالهام او وحي ونطق النبي ص بلسانه الشريف الذي كان لسان الله على المعنى مخاطبا لاصحابه الحاضرين
في مجلسه الشريف مخصوصة وغير ذلك الخطابات فايدل على ذلك الخطاب كقرائت الاصحاب وغيرهم وكتاباتهم ليس ذلك
الخطاب حقيقة بل حكايات وصور ونقوش دالة عليه وهذا امر يقيني مبرهن عليه بالبراهين القطعية وبهذا ينفتح باب
الاجتهاد والتقليد فبناء على هذا كيف اعدّ الدليل والمدلول اي الدليل ليس خطابا قطعا بل انما هو الصورة كما هو الظ
وقولك ان الفقه ليس العلم بالخطابات بل العلم بمدلولات الخطابات اقول لا شك ان الحكم هو النسبة الحاصلة بين الموضوع
والمحمول وكل موضوع فله محمول منسوب اليه فقد حكم به عليه عند الله سبحانه ولكن لما نزل تلك الاحكام الى رسول الله ص ملبسا
بلباس الخطاب او خاطب النبي ص الحاضرين المشرفين بشرافة خدمته بتلك الاحكام والنسب الجزئية او الانشائية الراجعة
الى الجزئية هي تلك الاحكام بالخطابات ولا ريب ان المفهم من الكلام والخطاب ليس الا المعنى المفهوم منه فاطلق

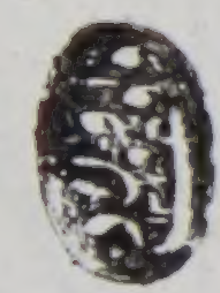
تلك الخطابات بانها احكام باعتبار معلولاتها المقصودة بالذات فاذا قال السيد لعبده افعل كذا وقم مثلا لا شك انه يقال
حكم عليه بكذا والحال انه لم يقل الا لفظ قم والحكم امر معنوي له شرايط ومقدمات وليس ذلك الا ان هذا اللفظ كاللباس الذي به يعرف
ذلك الحكم عما في الضمير فهذا لباس وصورة والمقصود منه دون الصورة وما يقال اذا كان الحكم هو خطاب الله فقد الشرع نايله مدفوع
بان الحكم الذي هو الخطاب ليس منحصرا في خطاب الله بل الحكم كما عرفت هو النسبة الجزئية مطلقا واذا البس تلك النسبة لباس الخطاب سمي
خطابا فهو اعم من ان يكون من الشارع او من غيره فالحكم اللغوي مثلا هو خطاب اللغوي وحكم المنطقي هو خطاب المنطقي وحكم الشرعي هو
خطاب الشارع فهذا القيد مما لا بد منه على هذا فالحكم الشرعي هو خطاب الله الحقيقي الذي به خاطب النبي ص بلسان امينه او خاطب النبي ص
امته واصحابه او وصيه يعني ان الخطاب صورة وقالب للمقصود منه من النسب الجزئية وكل شيء له حكم عند الله قد حكم عليه واوحى الى نبيه
وكل الناس مامورون بطلبه لا يسمع من احد عذره الا اذا كان جاهلا بالجهل البسيط الساذج لم يشوبه شايبة علم للدخول
تحت القاعدة الكلية المهدة العقلية والتقليد الرسمي ان ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذا انما يكون اذا لم يسمع
الاسلام واما غير هذا الشخص من الكفار والمسلمين فكلهم مكلفون بطلب الاحكام النفس الامرية المقررة عند الله ثم الموقع
اسامها اذ اليهود مثلا بعد سماعه بان شخصا جاء بعد موسى وادعى النبوة وتبعه جماعة كثيرة وجعل ملتهم شرايع واحكاما غير تلك
الاحكام التي بايديهم واحتمل صدقه فلا بد له من طلب احوال ذلك الشخص ليثبت عنده صدقه او كذبه وهكذا العوام من الشيعة فانهم بعد علمهم
بان عليهم تكاليف وبينهم احكام مكلفون باخذها عن ماخذها ولا يسمع منهم عذره وبالجملة اصل البراءة مسلم مجمع عليه لكن بعد الفحص
موضوعه وهو ما حجب علمه وهذا لا يكون الا بعد حجب الكلي الذي لا يمانع علم لا تفصيلا ولا اجمالا واما بعد فحص ونظر من العلم لا
الموضوع وهذا هو الباعث لحكم العلماء بعدم معذورية الجاهل اذ ليس هذا الحكم بالنسبة الى الجاهل بالجهل الساذج فانه لا سبيل
الى تكليفه بالعقل والنقل بل انما هو بالنسبة الى من علم اجمالا وجهل تفصيلا وقصر في اخذ الاحكام فهو ادون مواخذ بالنسبة الى احاد
الاحكام والمسائل من العبادات والمعاملات لا بالنسبة الى عدم الاخذ الكلي حيث يكون عقاب واحد فان الاخذ وجوبه وجوب
عقلي لا مواخذة عليه ولا عقاب بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا وان كان وجوبه شرعيا لكن هو بالنسبة اليه ليتم فلا يدفع
ما قد يتوهم انه قبل وقت الصلوة مثلا لا يكون الشخص مامورا بالصلوة فلا يكون مامورا بمقدماتها التي من جملتها اخذ حكمها وبعد
دخوله لما لم يسع الزمان لاخذ احكامها لم يكن مكلفا به بانه قبل الوقت يجب عليه المبادرة الى الاخذ عقلا بل قد يكشف من بعض الاخبار
النهي عن العمل الذي يوجب فوات بعض الشروط الاختيارية وان كان العمل قبل دخول الوقت والنهي عن السفر الذي لم يوجد فيه الماء

٦

للوضوء فقال عم لا تسافر سفرا لو تبق به دينك ولتحقق هذه المسئلة محل اخر وبالجملة بعد ثبوت التكليف فلابد لكل احد من الجد والاجتهاد
في تحصيل الحكم الالهي الواقعي ان امكن عن الله تعالى والا عن نبيه الذي هو لسانه او وصيه الذي هو حافظ شرعه والا من كلماتهم والائمة
الذين جعلوهما بين الخلق ليكون حجة عليهم ان امكن والا فالرجوع الى من يمكن اخذها منهم وهم العلماء وهذا هو الذي العلماء
المتقين واشهر ابناؤهم ثم اعظم من هذه البلية واد هاها التخوف عن التقصير فان النفس هي الامارة الماكرة فربما تدليس وتحمل تجمل
صور التخمين عنده تماما وتقصيره اجتهادا وهذه المرحلة محتاجة الى الجهاد الاكبر فلذا ترى العلماء ابدا انهم يخوف التقصير وتدليس
النفس واشتباه الامر والمرجو من فضل الله ان يوفقنا ولا يخذلنا بالنبي الامي وعترته صلى الله عليه وآله وبالجملة ظهر لك ان ما الحد بالاحكام
دائما لا انه لا يلزم تطريق العلم واليقين لان الظن والتخمين ان امكن والا فاجعله الله بدلا وهذا هو حكم الالهي
اوحى ومحصول الكلام ان الله تعالى حكما نفس الامريات يقينيات بالنسبة الى صنفين من الناس اما الصنف الذين لم يتمكنوا في مخمصة
جعل لهم حكما وهو عبارة عن الحكم النفس الامر الذي حكم لكل شيء نظرا الى حسن الاشياء وقبحها في ذاتها وعطا لهم بذلك الحكم واما المضطر
من المتبلين فكيف جعل لهم حكما واباح لهم شيئا ما ابيح لغيرهم فالمضطر اذا اكل الميتة فلا تحسب انه اكل حراما بل اكل حلالا واقعيا حكم
الالهي وهكذا من اضطر ووقع في مخمصة جعل مظنونه وما يجده حكما يقينيا فكل الناس كما عرفت مامورين بتحصيل الحكم الواقعي الاصلي
الذي جعل للمؤمنين الذين هم الاصل سواء في ذلك الحاضرون والغائبون بلا تفاوت او كما كان يمكن للحاضرين تحصيل
هذا الحكم فكذا الغائبون يمكنهم ذلك وان كان احتمال الوصول الى ذلك في حقهم ابعد فذلك لا يوجب عدم تكليفهم بذلك اوما دام
يحتمل ذلك ولو احتمالا بعيدا في غاية البعيد يجب عليه للاصل الاصيل وانسداد باب العلم بالنسبة الى جميع الاحكام لا يوجب جواز العمل بالظن
في الجميع بل انما يوجب ذلك في الجملة فعليه ح الجد والاجتهاد في تحصيل ذلك فان وصل اليه وهو المطلوب وان لم يصل بل حصل به الظن بذلك
فلا يعمل بالظن او هو حرام ح حتى يلبس لباس العلم وينضم اليه الكبرى العلمية وهي كل ما كان مظنوني فهو حكم الله النفس الامري
الحقيقي حق بيقيني او التكليف في تكليف بلا يطاق وهو قبيح على الله سبحانه ومحال الصدور عنه تعالى فح ظهر مما ذكرنا ان كلا
المكلفين حكم الله الحقيقي يقيني اذ ما لا يحصل الى اليقيني لا يسمى فقها اذ هو من العلم ظهر لهم من هذا الحكم الثانوي ليس حكم الله تعالى حقيقة
فلا معنى لان يقال ان هذا ليس بحكم الله بل هذا مرتبة العمل وليس الحكم يقينيا بل اليقين هو العمل لان العمل بلا علم لا معنى له بل يجب العمل
بما علم انه تكليفه وامر به ونهي عنه المجتهد والمقلد سواء في ذلك وكلاهما انما عليهما العلم بالحكم ثم العمل به واما كون الدليل الاجمالي
او المجتهد للعمل مما لا دليل عليه ولا سبيل اليه بل لا يجب ان كلا منهما في طلب العلم وبهذا الدليل انما يتبين ان التكليف بطريق العلم يعمل به

والعمل

والعمل بغير علم غير معقول ولا تكليف الا بالبيان فاذا تبين له وعلم عمل به والا فلا وهذا ظهر وبما جرى نا عن الاشكال الخ في تعريف الفقه بانه العلم
بالاحكام الشرعية والحال ان اغلب مسائله في امثال زماننا مبنية على الظنونات والدليل احد مقدماته اذا كانت ظنية لا يفيد الا الظن
وهو تابع لاخس المقدمات وظهر ان الحق في الجواب هو ما اجاب به آية الله في العالمين ولا يرد عليه ولا يستلزم التصويب على ما توهم
اذ المصوبة لا يقولون بثبوت حكم معين لله تعالى على الاشياء بل الاحكام كلها تابعة لراي المجتهد واين هذا مع ما حرر في الجواب اذ قلنا
كان الناس جعل له قوت يتقوى به الناس ومن جعل له قوت يتقوى المريض والاصل الغالب الصحيح واما المريض اذا فرض فهل
نقول ليس له قوت تمكنه التقوى به في تلك الحالة المرض فان قلت ذلك علم انك انحثت في الغلط وان قلت ان هذه الدواء والغذاء
المناسب له قوته وغذائه جعل الله له لحفظ بدنه كما جعل له في حال الصحة غيرها فقول بعينه افرض هذا في الاحكام الشرعية من المتمكنين من العلم
وهم الاصل والغالب وغير المتمكنين وهذه غاية الظهور على انه لو كان ما ذكرت من ان الفقه هو العلم بالحكم الواقعي بلا نظر الى الادلة

من امور توجب عدم افادتها القطع كالمضادة فيلزم ان لا يعلمون الحكم الواقعي اذ الطريق الى العلم به لهم منحصر في استماع الحكم من النبي او الائمة
وهما وان كانا معصومين لا يجوز عليهم الخطاء والنسيان لكن لما كان المخاطب نفسه جايز الخطاء يجوز اشتباهه في فهمه وكثيرا ما كان الرواة
يفهمون من كلام سيدهم ويظهر خطاؤهم ويمنعهم ويزجرهم مولاهم من فهمهم نعم لما كان ذلك خلاف العادة سمى فهمهم وعلمهم علما تاما
بالحكم وليس هذا علما قطعيا عقليا لا يمكن تخلفه والحاصل ان الاصل تحصيل هذا العلم فح نحن وهم شركاء في عدم العلم الحقيقي بالحكم الحقيقي نعم
كان علمهم اقرب من العلم الحقيقي من ما لنا فلا مخلص عن الاشكال الا البناء على ما حقق انفا وحمل العلم على ما اعم من اليقيني والظن فيه تامل
قوله وخرج بالشرعية الفرعية الخ المراد من الشرعية هنا ما من شأنه ان يوخذ من الشارع وح فيظهر وجه خروج الاحكام العقلية واللغوية

اذ ليس من شأنها الاخذ من الشارع وان حكم بها الشارع ايضا على ان ما حكم به العقل القاطع يحكم به الشارع قطعا لكن لا من حيث انه شارع
وان حكم بها يجب اخذ هذا الحكم منه فكل ما يدركه العقل ويحكم به واحكام اللغوية لفظ يحكم به الشارع ولا يحكم به الا مرطلقا لكن لا من
تلك الحيثية المذكورة كما عرفت وح فيظهر الجواب عما يورد في المقام بان العقل من ادلة الشرع وما يحكم به من الاحكام الشرعية اذ ليس
ريب ولا شك في ان ما يحكم به العقل من الامور التي استقل بها من الاحكام التي من شأنها ان يوخذ من الشارع والحق في الجواب
ان يقال الحكم الشرعي الى المنسوب الى الشارع نفسه والاحكام الثابتة بالادلة تسميتها بالشرعية ليست لاجل حصولها من تلك الادلة من
حيث هي هي والا لكانت الادلة شرعيا او شارعا وهذا غلط فاحش بل انما هي لاجل كونها كاشفة عن الامر حكم به الشارع او معنى
الدليل ذلك فالعقل ما يدركه ويحكم به انما يسمى حكما شرعيا اذا كان من حيث النسبة الى الشارع فكان العقل كاشفا لذلك لان هذا الحكم

١١

منسوب الى العقل وهكذا سائر الادلة فاذا حكم بحكم لا بجهة الحيثية لا تسمى شرعيا الحكم بان النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان وهكذا
سائر الادلة اذا استفيدت منها احكام لا بجهة الحيثية لا تسمى شرعية نعم اذا حكم العقل عليه بشيء مثلا واستقل به جعلت ذلك الحكم كاشفا
عن الحكم الانفسي الواقعي بسبب ذلك حكما شرعيا وهكذا اذا اخذنا الحكم عن ائمتنا الطاهرة بناء على عدم اطلاق الشارع عليهم بل كونهم حافظين للشرع
امناء عليه يكون حكمهم باعتبار ان حكمهم يكشف عن حكم الشارع فلا يحتاج الى الجواب بان الحكم ماخوذ من الشارع بالواسطة تامل وتقييد الشرعية
بما من شانه الاخذ من الشارع بمجرد ذلك لا يدفع الاشكال اذ حكم العقل بحلية شيء مثلا من حيث قطع النظر عن كشفه عن حكم الشارع بذلك ليس
حكما شرعيا ومن يحكم بذلك ليس بفقيه لو اخذ ويعاقب على ذلك بل الاجيد من جعله كاشفا عنه فعلى هذا يكون المراد من قول العقلية
المحضة العقلية الخالصة من دون استناده الى الشارع وان كان الحكم ما ينبغي اخذه من الشارع وبالجملة نحن لا نتحاشى عن ان نقول كل ما حكم
به العقل حكم به الشرع لكن لا من حيث كونه شارعا بل من حيثية وهذا ظاهر ثم اعلم ان العقل الذي نقول هو والشرع متطابقان واورد
درك حكما يكون من الاحكام الشرعية هو العقل السليم الذي قطع بالحكم وجزم به لا اذا لم يقطع به بل يكون ظنا فان العمل بذلك ليس
من مذهب الشيعة واما العقل القاطع فهو حجة اصولا وفروعا كتابا او شبه اجماعا وانكار ذلك ليس الا لضعف العقل او العقل يكون
التكليف وبه مناط وبه يثاب وبه يعاقب ويؤمر وينهى وشرط العمل للتكليف فكيف يتصور عزل هذا السلطان عن الحجية والحال
ان الله تعالى نعم بغير الكفار والناصبين بقوله وما يعقلون ولا يعقلها الا العالمون وامثاله وحجيته في الاصول مما لا نزاع فيه للزوم
اللغو والتسلسل لولا ذلك وحجيته في الاصول مع ان الخطا فيها يوجب الخلود في النار وعزله عن الحجية مع فرض استقلاله بالحكم
غير معقول ومن جملة المسائل التي استقل بها العقل مع عدم وجود النص فيها اصلا وحكم بها العلماء ما ذكروها في كتاب النكاح لو ان
امرأة وكل اخويها للنكاح الى رجلين فزوجاها في زمان واحد لرجلين فحكموا بالفساد والعقلين او بعد اثبات عدم حلية فرج
لرجلين في زمان واحد بالادلة النقلية يحكم العقل ببطلان العقدين بفقد المرجح وعدم جواز الترجيح من غير مرجح ولا يكون الا بمجرد
موجب للترجيح بعد عدم ثبوت ولاية الشرع خلافا للشيخ حيث جعل العقل مصححا للنجز وهو لما كان غير صالح للحجية عندنا لم نعتمد عليه
وحكمنا بالبطلان في كليهما قوله ونقولنا عن ادلتها علم الله اوليس علمهم ناشيا عن الادلة اما علم الله فظ واما غيره فلان الدليل
وان كان في اللغة عاما شاملا بجميع ما يورث العلم مثلا لكونه بمعنى الهادي لكن الاضافة هنا للعهد كما مر جوابه فيخرج علوم الله
قوله فخرج تقييد الاحكام الخ فتبق انه قد اختلف في ان مفهوم الوصف هل هو حجة ام لا وسيجيء ان الحق عدم حجيته بل المحققون على ذلك
فقولهم لعدم الحجية هنا والاخراج والاحتراز بالقيود فيه ما فيه من التناقض وقد يجاب بانه لا تناقض اصلا ولا منافاة وبه

البته

٧

وهذه الشبهة انما نشات من عدم الفرق من التخصيص والتخصص من نقول بحجية المفهوم يقول في اكرم رجلا عالما الفهم منه
حكمان متغايران احدهما منطوقي والاخر مفهومي فهنا يقول لعدم وجوب اكرام غير العالم دليلان شرعيا هما اصالة عدم التكلف
ومفهوم قوله اكرم الخ فاذا دل دليل على وجوب اكرام اليتيم يجب ان يكون بحيث يقاوم الاصل والدليل الاجتهادي اللفظي الذي
هو مفهوم قولنا اكرم الخ ومن يقول بعدم الحجية يقول لا يفهم من قولنا هذا الا وجوب اكرام العالم واما الجاهل فلا يفهم
له حكم وبالجملة في حق القول بعدم الحجية الى لا ادري والقول بالحجية الى ادري وينبغي ان يعلم انه لا منافاة بين قولنا بعدم حجية
المفهوم وقولنا خرج بقيد العالم عند العالم اذ لا شك في انه بذكر العالم جعل الكلام نصا في وجوب اكرام العالم وغير العالم
في محل الشك مع ان الاصل يقتضي العدم فخرج الجاهل من هذا الحكم وهو وجوب الاكرام بقيد العالم بل جعله باقيا في بوتة الشك
ومرجعه الى انه لم يكن داخلا لا انه كان داخلا فخرج بالقيد وهذا ليس بحجية المفهوم في شيء اذ هذا يكون في الالقاب ايضا وكذا
وكذا قلت الانسان حيوان ناطق فقيد الناطق معناه اني لما ادري غير الناطق لم يمكن ان يبقى على ما قررت معنى قولنا الانسان حيوان
ناطق بثبوت النطق على اليقين للانسان واما ثبوت غير النطق من الفصول له يكون مشكوكا غير معلوم ثبوته وعدمه وهذا يتبين في
تصريحاتهم بان التعريف جامع ومانع فانهم بالفصول يحترزون عن الاغيار ويجعلون الغير غير داخل على اليقين لا غيره تعني
دخوله فالانصاف من يجعل القيود احترازا بالمعنى عدم دخول الغير على اليقين لا مباد حجية المفهوم بل لعينية المشكور
في معرض البيان او في مقام بيان الماهية او اذكر انه حيوان ناطق لا دليل انه يفهم انه ليس بصاهل ولا ناهق والا لزم الاغراء
فلذا نقول بالحجية تسامحا وفي الحقيقة حجية بعد انضمام تلك القاعدة اعلم ان لفظ العلم يطلق على التصور والتصديق والادراك الشامل
لهما والمسائل والملكة والمراد هنا هو التصديق وذلك لان اطلاق العلم على التصديق انما يكون على سبيل الحقيقة وفي غيره مجاز و
والاصل في الاطلاق الحقيقة على ان استعمال الالفاظ المجازية في التعاريف معيب عند اهل النظر غير جائز عند العلماء بيان ذلك
ان اللفظ اذا استعمل في معان عديدة ولم يدل دليل على كون احدها حقيقة فاما ان يكون بينها جامع اولا فعلى الثاني يحكم بالوضع كما مر
وعلى الاول يعلم استعماله في خصوص المعنيين ويعلم بعدم الاستعمال في القدر المشترك او يشك وح لا يحكم بكونه موضوعا للقدر المشترك
لان الغالب في امثال ذلك الاسماء كونه موضوعا للقدر المشترك واما ان يعلم الاستعمال في لكن يعلم ارادة المعنيين عند اطلاق اللفظ
مرتين وح في ترجيح الوضع لا بها اشكال هذا كله اذا لم يعلم وضع اللفظ بازاء احد المعاني سابقا اذ دلت الوضع اما في صورة تعين الوضع لاحد المعاني

لعدم اللفظي اما الوضع كاس وعلى الاول لعنيا ان عليم استعماله في كلها واما منها فقط القدر المشترك ان بعلم الحكم بكونه موضوعا للقدر المشترك لعدم الطبان بالاقتضى فانما ان يكون بالاشتراك ثم ولا يجوز

ع

١٣

والشك فى الباقى فيحكم بوضعه لذلك وبمجازيته بالنسبة الى ما عداها لاصالة عدم الوضع وتقدم المجاز على الاشتراك حيثما تعارضا فح يكم
يكون لفظ العلم حقيقة فى التصديق مجازا فى غيره للتبادر وتنصيص اللغة فيجب حمل لفظ العلم حيث يطلق على ذلك المعنى ولا سيما
فى التعاريف فان قلت المعنى التصديقى وان كان يتبادر الا انه لا يصح سلب اطلاق العلم عن التصور والادراك على انه صرح
علماء الميزان بل وجميع اهل المعقول باطلاق العلم على كلا المعنيين وتقسيمه الى التصور والتصديق والتقسيم يدل على كونه
حقيقة فيهما كما حقق فى محله على انه يلزم على ذلك عدم اطلاق العلم على علم البارى بالذوات وغيرها من قبيل التصورات وعدم
اطلاق العالم عليه تعم شانه بالنسبة الى تلك العلوم وفساد ذلك من اجلى البديهيات على ان اطلاق العلم على التصورات
لا يحتاج الى الحيثيات والاثبات فانه فى العرف والعادة يفهمون ذلك المعنى منه من دون تامل قلت اما عدم صحة السلب
فان كان معلوما فله وجه ولكن ليس معلوما بل غاية الشك ويكفينا ذلك والاستيحاش انما نشا للالف بتلك الاصطلاحات
العقلية ولا تصريح علماء الميزان والمعقول لو سلمنا فيه فضلنا انهم اهل اصطلاح خاص لا يحمل الالفاظ الواردة فى
الكتاب والسنة وفى الاصطلاحات الاخر على ذلك الاصطلاح على انه يمكن ان يقال بانهم من اهل المعانى واللب ومحط نظرهم
انما هو المعانى لا الالفاظ فلما لاحظوا معنى العلم معناه وحدها معنى العلم على نهج واحد ويرتفعان من شئ واحد
ووجدوا لها جهة جامعة ومعنى شاملا فلذا اطلقوا عليه لفظ العلم وعلمها على سبيل الحقيقة كسائر الالفاظ الموضوعة
للمعنى الذى الكلى له فردان او افراد وكان ارادة المعنيين من لفظ العلم كارادة احد الافراد من لفظ الانسان وهكذا يكون
وابائهم فى سائر المعانى ليس لا اختصاص لذلك بذلك وهذا لا ملخلية له فى اللغة ولا يلزم حمل اللفظ على ذلك المعنى المصطلح
عندهم حيثما وجد بل المعيار الكلى حمل اللفظ على المعنى اللغوى الا ان يظهر للمستعمل استعمالا جديدا ولا تستوحش لذلك
فان كان له نظاير منها ان العلماء اختلفوا فى ان لفظ الابن هل يطلق على ولد البنت حقيقة ام لا وقال المرتضى وتابعوه على
الاول نظرا الى الاطلاقات الكثيرة المدعية الايراد من قولهم يا ابن رسول الله ص وغير ذلك وباحتجاجات الائمة ع باثبات
معنى البنوة لهم بالنسبة الى سيد الانام ص كما هو مذكور فى مظانه وجمهور الفقهاء على خلاف ذلك فهم قائلون بان
اطلاق هذا اللفظ على ولد البنت مجاز لغة وان معنى الابنات والبنوة تابتان للبنت حقيقة لذلك الاطلاقات فى الاخبار
وهكذا الاستدلالات الواردة فى كلمات ائمتنا الابرار ص ناظرة بالنسبة الى لب المعنى دون فسر اللفظ فهم ابناء حقيقة وان لم

يستعمل

يستعمل فيهم لفظ الابن ابدا ولذا اختار القول الثانى وبهذا التحقيق يظهر الجواب عن الايراد الاخر ويكشف النقاب
عن وجوه كثيرة من الاشكالات الواردة فى نظير المقام قوله وبقولنا عن ادلتها علم الله تعم او ليس علمهم ناشيا عن الادلة اما
علم الله فظ واما غيره فلان الدليل وان كان فى اللغة عاما شاملا لجميع ما يورث العلم مثلا لكونه بمعنى الهادى لكن الاظاهر هنا المعهود
كما صرح به فخرج علومهم قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد هذا الكلام من المصنف ونظائره لغيره كما ترى ينادى بان للمقلدين علما بالاحكام
كان للمجتهدين علم وكلهم شركاء فى علمهم بالاحكام الا انه تفاوتهم فى ماخذ العلم وهذا الكلام نيظر اليها قدمنا من لزوم العلم للمجتهد
والمقلد والحاضر والغايب وان لا فرق بين المجتهد والمقلد فى كونهم عالمين اذ هم مشتركون فى كلية الكبرى اليقينية وان تخالفوا
فى الصغرى ولا تحسبن ان صغرى المجتهد ظنية فلا يفيد الا الظن بالنتيجة وكذا المقلد بل هما حقيقة الى المظنون المجتهد الصغرى
والكبرى فى المجتهد والمقلد والحاضر والغائب قطعية يقينية واقعية ليس الا وليس للامنه العلم بالاحكام ولا جل هذا الجزم بالبرائة
اليقينية اذ صغرى المقلد هذا ما افتى به المفتى بعد سؤاله عنه وجوابه اياه وقوله هذا ما افتى به المفتى او وجدانى محسوس لا يقبل الشك
ح وهكذا المجتهد صغراه هذا ما ادى اليه ظنى مثلا ولا ريب ان الظن والعلم والشك امور وجدانية لصاحبها لا يمكن التشكيك فيها
كما ان صغرى الحاضرين ليس قطعى نعم بين الحاضر والغائب والحاضر لهم علم عادى بان هذا لظن من كلام السيد يعنى ان الظن
يقينى لكن هذا الكلام كلام السيد فقط ليس علما قطعيا عقليا لا يحتمل الخلاف بعد فرض جواز الخطاء على نفسه نعم هو علم عادى
والمجتهد الغائب عن الحضور له ظن بان هذا الكلام السيد وقد يحصل له القطع ليس كالحاضرين واما ان الحاضرين العالمين
بالعلم العادى صغريهم وكبريهم كلتاهما قطعيان علما عاديا اما الاولى فللوجدان واما الاخرى فلقبح تاخير البيان عن وقت
الحاضرين الغائبين فلعدم شمول الخطاب لهم لا يمكنهم التمسك بذلك الاصل لكلية الكبرى وهذا الاصل وان كان عقليا لكن
بالنسبة الى الغيب لحضور ورود خبر على خلافه يوجع كما انه ورد اخبار دالة على لزوم تدارك التشهد المنسى فى ركعة الاخيرة وورد
خبر بان الراوى سئل بانى لم اتشهد ولم يوجبه التدارك فح كم قدم هذا الخبر على تلك باعتبار ان المعصوم ما الزمه التدارك
ولو كان التدارك لازما يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح فلزوم هذا القبح يقدم هذا الخبر على غيره من الاخبار ولو
بلغت من القوة ما بلغت لان تاخير البيان عن وقت الحاجة على فرض تقدم تلك الاخبار على هذا الخبر فيه لازم اذ لعله كان البيان معهودا بينهما
او بين بطريق غير اللفظ والراوى لم يذكره ونظائرها من الاحتمالات نعم او سئل الراوى واجاب سيده بشئ او كان وقت كذا كما
عين السؤال مثلا يستعمل بانهم ولا يلتفت الى اخبار اخر ولو كانت كثيرة والوجه ذلك وحاصل الكلام ان العلم لا يحصل للمجتهد

ولا للمقلد ولا الحاضر والغائب الا بعد ضم الكبرى وبعد ضم الكبرى يصير الكل عالمين بحكم الله الاصلي في حال عدم الاضطرار وبعض
اخر بالحكم الاضطراري لكن كلاهما حكمان واقعيان متصدران من اهل الامر عن الله ثم وقد نزل على هذه مقولة بعض الفضلاء كليا
ان هذا الدليل الاجمالي للمقلد انما هو للعمل لا للعلم ضرورة مافيه كقوله بان ثالثا الدليل للمجتهد ايضا للعمل لا للعلم اذ المجتهد مالم ينضم اليه ما فهمه
من الادلة الكبرى القطعية لم يكن عالما بالحكم الشرعي اذ قلما يوجد حكم شرعي حصول القطع من الادلة بدون ضم الكبرى بل يمكن
القول بان بعد القطع ايضا ينضم الكبرى فاذا كان هذا الدليل للمجتهد للعمل لا للعلم فاين علم المجتهد بالاحكام وما وجه اطلاق الفقيه عليه
وبالجملة لا شك ولا ارتياب ان الفقه من العلم العمل وان العلم الذي ليس معه عمل وبال لصاحبه والعمل مطلوب من المجتهد والمقلد على
السواء لكن لا ريب ولا اشكال في ان العمل فرع العلم والقائل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق في الملم الواقع من كل هو العمل وهو
موضوع العلم وبدونه لا ينفع العمل كالنطق الايات والاخبار والاعتبار في المجتهد فيه وكذا المقلد ليس بينهما تفاوت الا التفاوت
في امرين هو ان الاصطلاح عند القوم ان يطلق الفقيه على من حصل العلم عن الادلة الاربعة التفصيلية وهذا لا يوجب خروج المقلد عن كونه
عالما بالفقه فظهر ما ذكر ان علم المقلد داخل في حد الفقه لا بد من خروجه بقيد ولذا قيد والعلم الاحكام بانه ناش عن الادلة التفصيلية او
المقلد ليس الا دليل اجمالي وان اشير بقول هذا ما افتى به المفتي الى ما اشار اليه سعد وهو اقوال المجتهد الا ان ذلك لا يخرج عن الاجمال
بلا اشكال اذ النظر في الجميع الى شيء واحد وهو قول المفتي بخلاف الفقيه لان المشار اليه في قول هذا ما ادى اليه ظني هو الظنون
المتصرة المتقدمة الناشئة عن الادلة المخصوصة والنظر انما هو في تفاصيل الظنون بلا شبهة وان كان المعبر عن الكل بقوله
هذا وهذا لا يوجب الاجمال فقيد التفصيلية يحتاج اليه وان اريد من الادلة الادلة المعهودة اذ لا ريب ان دليل المقلد ليس
من الادلة المعهودة ليس الا المجتهد وان كان له ادلة اربعة لكن لم يشترط احد بان ما استعمل الادلة كلها في المسئلة الواحدة
بل متى حصل العلم وهو الظن المعتبر من دليل واحد يكتفون بذلك قطعا ولا ريب ان للمقلد ايضا تحصيل علم من دليله العقلي الذي
هو من الادلة الاربعة المعهودة فعلى هذا يكون قيد التفصيلية احترازيا لا توضيحيا لكن يمكن ان يقال وان سلم ان للمقلد دليل
عقلي وهو احد الادلة المعهودة لكن ذكر الادلة في التعريف يخرجه وان لم يشترط الاستناد اليها جميعا في كل مسئلة اذ لفظ
الادلة له مفادان احدهما كون الادلة متعددة الثاني كونها متفصلة فاذا ضبط قيد بقرينة الاجماع الخارجي ينفي التعدد
الذي هو مدلوله المطابقي فيخرج علم المقلد اذ لا تعدد في دليله قوله وقد اورد على هذا الحد بانه لا يدخل المعرفوا الفقه بانه علم بالاحكام
وذكر الاحكام جمعا معرفا باللام كان ظاهر التعريف ان الفقيه هو الذي عرف جميع الاحكام اذ الجمع المحلى حقيقة في العموم الاستغراقي

الا...

على الشرح اد الجمع على لى الحاجبي ولا ثمرة فيها في امثال المقام كما سيجيء انشاء الله ولما كان العلم بجميع الاحكام محالا عاديا وان كان المراد
بالعلم التهيؤ اتجه السؤال المذكور اذ نرى فحول العلماء ان في كثير من المسائل يترددون ويشكل عليهم الامر فيتوقفون عند الاجتهاد
على اشكال على ترددهم على قول ونظائرها فكيف يمكن ارادة الكل لكن الجواب عن ذلك واضح اذ تردد المجتهد في مقام الاجتهاد لا ينافي
علمه بالحكم الفقاهية اذ عرفت ان العلم يجب حصوله في مقام الفقاهة الذي هو مقام العمل اذ في مقام الاجتهاد حصل ما يحصل العلم للتحير
وعلى فرض الظن ايضا لا يكون عالما بالحكم ما لم يصل في مقام الفقاهة ولم ينضم اليه الكبرى فح نقول قد ثبت المجتهد بالبرهان القاطع انه
اذا تردد في حكم محله ماذا ان كان في مقام الثابت التكليف فثبت بالادلة القاطعة ان الاصل عدمه وان كان في مقام الخروج
عن العهدة فالاصل بقائه نعم يشكل الامر اذا استشكل الامر على المجتهد ولم يدرك الحكم الاضطراري ايضا لاشتباه الامر واحتمال الامرين
مثلا اذا علم المكلف بانه فاتت عنه صلوات ولم يدر بانه خمس او عشر في الخمسة المشكوكة هل يحكم بعدم القضاء نظرا الى انه تكليف والا
عدمه او القضاء نظرا الى ان شغل الامر يقيني يقتضي البرائة اليقينية وهكذا بان لو زيد عليه دين ولم يدر بانه عشر او خمس مثلا فان
المجتهد اذا سئل عن هذا الحكم بعد الاجتهاد وليس له اصل كلي يرجع اليه ويحكم لكن يمكن الجواب ايضا بان المجتهد بعد ابتلائه بمثل تلك
البلية يرجح احد الطرفين لا محالة فذلك في حكمه في حقه وان لم يرجح في نظره شيء فذلك ايضا له حكم فلا اشكال من هذه الجهة اصلا
واجاب المفسر عن هذا الاشكال باختيار كل من شقي الترديد وما باختيار البعض اي يقول ان الفقه هو العلم ببعض الاحكام
لا البعض بشرط لا بل بعض اللابشرط كما في قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ فانه ليس المراد ان الصدقات انما
يجب بذله بجميع الطوائف بل المراد بيان المصرف وبيان اهلية كل من الطوائف وكذا قوله تعالى للفقراء ليس المراد جميع الفقراء بحيث لو
ترك واحد منهم لم تمتثل بل المراد والله يعلم بيان ان الصدقات يستحقها الفقراء استحقاقا لو اعطي كل واحد منهم لجاز فبناء على هذا يكون
حاصل التعريف ان الفقه عن العلم بالاحكام اي كل واحد من الاحكام لا بمعنى ان كل واحد من الاحكام يجب علمه يتحقق الفقه بل بمعنى
ان كل واحد منه فقه كان المجموع فقه كما عرفت في نظيره فكان العلم بجميع الاحكام فقه وكذا العلم ببعضها وثلثها وربعها مثلا وهكذا
ليس فقه والعالم بها فقيه وليس هنا باعتبار ان المراد بالاحكام جنس الحكم وباللام لام الجنسية اذ دخول لام الجنس على الجمع بدونه
سلخ الجمعية اذ الجمع نص في افادة الافراد وظاهر في افادة الاجتماع واللام نص في افادة الجنسية والطبيعة ظاهر في عدم الافراد فيرفع
نص كل منهما ظاهر الاخر فيبقى جنس المتحقق في ضمن الافراد والثاني بشموله للافراد جميعا بمعنى ان كل واحد كل واحد مدلوله وانما

اشاد وان اللام الداخلة على الجمع هو اللام الجنسية لكون الاصل فيه اللام وحقيقتها ولكون الافراد مقصودة من الجنس فبالوجود فيها
واما العهد الذهني او الخارجي فلا مناسبة لها بالاستغراق واما اللام الاستغراقية فانما يحكم بها حيث علم كونها منشأ الكلام في
صورة الشك او نحوه انه معنى مجازي لان الجنسية قوله اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فالكلام في التجزي يكون في مقامين الاول
انه هل هو داخل في التعريف وعلى تقدير دخوله في حد الفقه ام لا ليكون النزاع صغرويا والاخر على فرض دخوله هل يكون علمه حجة ام لا ليكون النزاع كبرويا
وهذا المقام هو الاول وهذا المقام في الحقيقة لا قابل للنزاع اذ الفقه قد اصطلح بين العلماء المتشرعة على معنى خاص والامور الاصطلاحية
لا معنى للنزاع فيها بل يجب الرجوع فيها الى اهل الاصطلاح لينظر اصطلاحهم نعم من يجوز التجزي يقول المراد بالاحكام في التعريف هو
البعض اللابشرط في تحقق فرد من العلم بالاحكام فيقول بمقالته وصاحبه فيه ومن لم يجوز يقول المراد كل الاحكام او بعضها لكن هذا
لا يحصل لغير المجتهد القابل للعلم بجميعها وعلى فرض اطلاق الفقيه على المتجزي فحصه لا يلزم القول بجواز التجزي وجواز رجوع
المتجزي الى علمه اذ الاحكام ليست تابعة للامور الاصطلاحية الحادثة وكيف يمكن جعل الاحكام تابعة للاصطلاحات الحادثة الخاصة
والحال انها ليست تابعة للحقائق الشرعية كلفظ الصلوة والصوم وامثالها عند من لم يقل بثبوت الحقيقة حتى لم يجوز التجزي
الشرعية وكون الاحكام تابعة للاسامي له ليس بهذا دخل فيه طواحتها الامين جبرئيل عن الرب الجليل بان فلان المتجزي فقيه
حقيقة واطلقوا عليه الفقيه بطريق الحقيقة من لم يجوز التجزي يقول هذا فقيه ولكن لا يلزم من هذا حجية قوله والاجماع الذي
قام على حجية قول المجتهد والفقيه انما هو لا لفظي مطلقا كلما تحقق في موضع معنى الفقه او الاجتهاد قيل بحجية قوله لا لاطلاق الفقيه عليه
واما المقام الثاني يجيء في اواخر الكتاب ان شاء الله والكلام فيه وهو من المسائل الغامضة المشكلة التي قد تحير فيها الفحول والمشهور
وان ذهبوا الى حجية قوله لكن فيه اشكال اذ الدليل على حجية قول المجتهد اما الاجماع او الدليل العقلي اما الاجماع فليس اذ هو
محل تشاجر بين العلماء والشهرة ليست بكافية اذ على فرض حجيتها انما يكون حجة في احكام الفروع لا الاصول واثبات الظني
بالظني غير معقول اذ قد علمت ان الواجب على كل المكلفين تحصيل العلم والمجتهد المطلق لما قام القاطع على حجية مظنونه حصل له
العلم واما المتجزي فاين القاطع واما الدليل الاخر مقدمات لا يتم تلك المقدمات في حق المتجزي من جملتها انسداد باب العلم وفي
حق المتجزي ليس بمسلم انسداد باب العلم اذ يمكنه تحصيل الظن بتحصيل ملكة الاجتهاد في الكل والتكليف بذلك ليس تكليفا
بالايطاق بشيء وبالجملة مقتضى الدليل الرابع جواز العمل بالظن في الجملة لا لكل احد وفي جميع الاوقات الا انه لا يجوز دون على المجتهد

المط

نعم يجوز العمل بالاجتهاد اذ لو فرض حصول الرجال العلماء
وعدد رواه اما التجزي وان فرض واحتمل
لكن اذا فرض حال الرجال العلماء ولم يعلم ده
ولما جعلنا التكليف باخذ ذلك تكليف
بالايطاق صح

١٥

المط الذي ظنه حجة بلا اشكال العمل بالظن الا بعد الفحص والاجتهاد الكامل الذي لو كلف باذوق ذلك بعد من التكليف بالايطاق نعم
اذ في طاقته كسب المرتبة التي هي اتفاق الكل وهي الاجتهاد المط ومحل الكلام ان التكليف العلم بالاحكام ومن لا يجوز التجزي يقول
بحال حصول العلم لغير المجتهد المط فضلا عن دخول المقلد اذا عرفت بعض الاحكام بقي في الجواب نعم مدخل التالك في المحد
لكن بشرط بحال حصول هذا الشرط للمقلد في العلم بالاحكام وبعضها والتقوي للاحكام وبعضها لا يوجد شيء منها في المقلد وان
بلغ من العلم ما بلغ ما لم يصل الى حد الاجتهاد الكامل فان قلت لو فرض حصول العلم المعقول للمقلد بسبب اطلاعه على الاجماع
من الاجماعات المنقولة والقرائن او بسبب حكم العقل على شيء او غيره ذلك فلا شك في ان علمه حجة ويجب عليه العمل بذلك
وهو فقيه بالنسبة الى تلك المسئلة وعلمه داخل في الفقه جوزت التجزي ام لم تجوز فقولك لا يتصور اذ ممنوع قلنا حصول
ذلك العلم لنا في حق المقلد الذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ثم اذ العلم لا يحصل من غير سبب وسببه لا يمكن ان يكون ظواهر
الكتاب وظواهر اخبار الاحاد بل المتواترات ايضا لانه وان كان صدور الكتاب والمتواترات قطعيا لكن لما كانت دلالتها استفادة
من الكتاب بسبب دلالة الالفاظ وبعد فرض بطلان الدلالة الذاتية للالفاظ لا يمكن العلم بمراد المتكلم من اللفظ الا بسبب القرائن
واجراء الاصول والقواعد ولا سيما مع اختصاص الخطاب بالحاضرين واجراء القواعد والاصول انما هو الاجماع عليه
في حق المط اما المقلد المتجزي فاين الاجماع وهذا ظاهر نعم بقي العقل والاجماع والمتواتر المعنوي اما العقل وان كان من الادلة
الاربعة التي بها يستنبط الاحكام لكن لم يجد حكما من الاحكام يدركه العقل الا بعد ثبوت مقدمات مستنبطة من الالفاظ
كما في مسئلة نكاح المرأة رجلين في ان واحد كما تقدم وان ادرك الحكم الشرعي بدون واسطة مقدمة لفظية يكون الحكم من الاحكام
الضرورية والمعلومة التي ليس فيها اجتهاد ولا تقليد بيان ذلك ان من المقرر العلوم ان لا مدخل للعقل في الامور التي
قضية كالاحكام من اللغوية والشرعية فان فرض حكما من الاحكام لا يحكم بخطاب الشارع ولا يكشف عن الحكم الشرعي الا بعد
مقدمة اخرى هي ان العقل والشرع متطابقان فان قلت هذا لنسلم مقدمة عقلية يدركها العقل بعد احتياج المثنى اخر
قلنا سلمنا ذلك لكن غاية ما يدرك العقل بعد تمام ما ذكرت يدرك ان للشيء الفلاني مثلا قبح ذاتي يلزم على الحكيم عدم تجويز فعله
ولكن يحتمل هنا لا يتم المط اذ يحتمل وجود مانع يمنع الحكم بالحرمة مثلا اذ لا يتم الدليل الا مع تمامية جهته من وجود المقتضي ودفع
المانع وعلى فرض التسليم مدركه حكما كليا ولكن لا يمكنه الحكم على جزئيات ذلك الكلي لقصوره عن درك احوال تلك الجزئيات وكثيرا
ما يختلف احكام الجزئيات من كلياتها مثلا يدرك ان الكذب الضار قبيح لكن لا يدرك بان الكذب الفلاني ضار حتى يحكم بقبحه ام لا او

وصيرورة كثير لنفع في حق الفاسق او الكافر ليلزم قبح ام لا وان الكاذب الصادر بجلب نفع لنفسه او لغيره ليلزم قبح ام لا الى ان الكثير والبسر كل
سوق بالتشكيك وان الذنب ما هو الى غير ذلك وبالجملة ركة حكايتها كليها لا ينفع اصلاً اذ لا يمكن العمل بتلك الكلية الا مع انضمام مقدمات
شتى لا بد من اخذها من الشرع بعنى طريق العقل على ما اصول لا يحد حكما كليا ابد كه العقل كما وصفت الا الاحكام الصغروية التي ليست علا
ولا تقليد بل الناس كلهم على شرع سواء وهكذا الاجماع والتواترات المعنوية اذ لا يثبت منها الا احكام صغروية او احكام كلية لا
تنفع بعلمها مع ان الخطابات مختصة بالشافهين وغاية ما يستفاد من التواتر المعنوي والاجماع ان الركوع في الصلوة مثلاً واجب
وهذا لا يثبت حكم الله الا بالنسبة الى الشافهين في الجملة واشتراك التكليف لا يجدي اذ نعلم يقينا باختلاف اصناف الناس من المعظم
وغيرهم الى غير ذلك مع ان اصل الاجماع في امكانه وحجيته ما نعلم وشيع انكار جماعة الاخباريين وفيهم ضلوق الحجة مثلاً وجوب عيني
اجماعي لكن في الجملة بعنى ان يعلم ان بعض جماعة الحاضرين كانوا مكلفين به وهذا ليس من محل الاجتهاد والتقليد بل هما يكونان في انه
هل هي مشروطة بشرط ام لا واشتراك التكليف انما هو في الجملة والتمسك بالاطلاق لا يتم اذ المطلق الذي في قوله تعم واذا نودي الخ مثلاً
ونظائره مشروط بالنداء الذي ينبادر منه النداء الذي يكون بامر النبي او الوصي او النائب الخاص قطعا وهكذا غير ذلك تلك المسئلة
ولقد قال الاستاد الوحيد دام ظله شيئا في الفقه وغوصا فيه منذ اربعين سنة بل وازيد ولم نعثر بمسئلة يحصل العلم العقلي بالحكم
الواقعي بحيث ينفع كما يدعي انت ايها المعترض وبالجملة الكلام ليس في الاحكام التي قطع بها المقلد قطعا صغرويا والايراد
على ما صرح به جماعة مشغير بالنسبة الى الظنون الاجتهادية التي حصلت للمجتهد الشبيهة بالظنون المط ولذا ترى بعضهم الا
حكام القطعية عن مرحلة الاجتهاد وحصول الادلة بالامارات المفيدة للظن على انه يمكن الجواب بالنقض لصورة ظنه بالحكم
بان يقول لنا انه اذا حصل للمقلد العلم بالحكم لا يخرج من التعريف فقول الايراد انما هو على بناء التاويل في ما اذا حصل له الظن
دون العلم كيف تدخله والحال ان ظنه ليس عليه حجة عملية يلزمه بوجوب العمل فان قلت نحن لا نتعرض هذه الصورة بل صورة العلم معلوم
الايراد انما هو على بناء التاويل في الاحكام من دون تعرض بحال العلم بان المراد منه هو اليقيني او الاعم فاذا ولد الاحكام بنعين
الاحكام او ردت ان بعض الاحكام قد يحصل علم للمقلد الخ يلزم امكان الاعتراض بما حصل للمقلد علما كان او ظنا ولا خصوصية للبعض
الكلي لصورة العلم فان قلت هذا الكلي اذا وجد في هذا الفرد العلمي يرد الاعتراض قلت في حال وجوده في هذا الفرد ليلزم ان
نظرت الخصوصية خرجت من البحث والا يرجع النقض تامل جدا قوله اذ لا يتصور انفكاك العلم الخ وجه على وجهه بعضهم هو
ان المراد بالادلة الامارات المفيدة للظن لا ما يفيد القطع بجواز تجويز اقوى او وجود معارض فيما لا يحيط بان الادلة على تقدير علم

احاط

احاطة الكل فلا يحصل العلم ولا الظن المعتد به بدون الاحاطة بالكل وفيه ما فيه فانه خارج عن محل النزاع حيث ان المفروض حصول الظن
له بل قد يحصل له ظن اقوى بمراتب شتى من ظن المجتهد بل الحق في الجواب انه وان حصل له الظن بالاحكام من الادلة كما في المجتهد المط
لكن المراد بالعلم على ما اشرنا اليه سابقا هو بالعلم هو الراجح المانع عن النقيض وهذا انما هو في مذهب الكبرى بعد تحصيل الصغرى والظن
بالحكم وحصول هذا العلم ثابت في حق المجتهد المط دون المتجزي وبيان ذلك انه لما كان الواجب على المكلفين تحصيل الحكم النفس الامري الالهي
الذي نزله سبحانه على الرسول الامين صلى الله عليه واله وسلم فلا بد من بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل ذلك الواقع
فاذا اجتهد المجتهد ووصل اليه فلا كلام والا فاذا استفرغ ووصل الحد يقيد به العقلاء سواء حصل له في هذه المرتبة
الظن ام لا فهناك يصدق انه انسد باب العلم عنه ويكون موردا للدليل الرابع فاذا التشخص الموضوع عنه وانه داخل في
المضطرين ولم يكن تكليفه تكليفا فرعيا تكليفا الحادثين حصل له العلم العقلي بان التكليف به هو ما ظنه انه حكم الله لا غير بالا
جماع والدليل العقلي ولم يتحقق في حق المقلد المتجزي شيء من هذين الدليلين اما الاجماع فظاهر لان المسئلة وهو العمل
على المتجزي بظنه محل تشاجر وخلاف فلا اجماع واما الدليل العقلي فلم يدل على العمل بظنه ليس الا بلوغ الحقيقة لم يجمع مقدمات
الدليل العقلي في حقه فان بعد استفراغه في المسئلة للمتجزي فيما لم يصدق عليه انه انسد باب العلم عنه لامكان تحصيل النوع الكامل
وعدم معتد وبقية عند الفضلاء المجرد الاستفراغ في المسئلة الواحدة او اديك وتحصيل الملكة فيما سلنا كونه موردا للدليل
الرابع لكن امر دائر بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق ولكل وجه رجحان ووجه مرجوحية من حيث صدوره عن المجتهد المط
فيرجح التقليد ومن حيث حصول الظن الشخصي بالمسئلة بحيث جاد مظنون المجتهد هو هو ما عنده فيرجح العمل بظنه فيثبت
التخيير والحاصل ان الدليل العقلي بمجرده لا يثبت خصوصية العمل بظنه حتى يحصل له العلم ويكون داخلا في التعريف قوله ليس
او المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له اورد عليه الاستاد بان العلم الا مسلك انه هو الصورة الحاصلة بالفعل يقينيا او مجازا فيما اذا لم يحصل
بعد بالبقيني وفيما اذا حصل ما هي تلك الصورة حقيقة او مجازا بناء على اختلاف الاقوال في المشتق فاطلاق العلم على
التهيؤ لحصول العلم فيما بعد وان كان البعد قريبا جدا مجاز على اليقيني والقطع وهو لا يلزم كلامه كالصريح في تجانبه
هذا الاطلاق حيث تعرض لوجه الصحة بشهرة هذا الاطلاق وحيث ان التهيؤ له افراد اذ المجتهد الكامل له تهيؤ والقريب
منه ليس له تهيؤ وهكذا بل ولا شك انه اذا كان للشخص مادة واستعداد حتى تعلم طرفا من العلوم الادبية ولما يتعلم الفقه
والاصول يقال له تهيؤ الاجتهاد والعلم بالاحكام وهكذا اذا تعلم الاصول والفقه ولما يتعلم الرجال فيقال له تهيؤ وهكذا فح

لا يكون التعريف مطرداً للعقول القلّد والمتجزئ فيراد بعنقد المعنى المجازي لا سبيل الا الى تعيين احدها الا بالقرينة ليست
في الكلام وليس لا قايل في تاويل الاحكام بالتجزّي لها اذ نرى كثيراً من الفحول يتردّدون في المسائل ولا يرجعون شيئاً في المسئلة
ولا يحصل لهم العلم بها بعد الاجتهاد وهذا يكشف عن عدم حصول التجزّي لجميع الاحكام لهم فيلزم عدم كون التعريف منعكساً فان
قلت وان لم يحصل لهم العلم او الظن في مقام الاجتهاد لكن يحصل لهم العلم في مقام الفقاهة بالرجوع الى اصل الاباحة او التخيير كل
في مقامه كما تقدم قلنا نعم لكن هذا لا يجدي نفعاً اذ الرجوع الى الاباحة او التخيير والعلم بها لا يحصل عن الادلة التفصيلية التي هي
الفارق بين علم المجتهد والمقلد فان اصل البراءة مثلاً دليل اجمالي كلي كما ان دليل المقلد ايضاً دليل كلي عملي ولكن ادلة اصل البراءة
من الكتاب والسنة لا يجدي نفعاً اذ ادلة دليل المقلد ايضاً يكون من الكتاب والسنة باعتبار وجود السنة على عدم جواز تكليف
ما لا يطاق وان الله لم يكلف نفساً الا بقدر وسعها لا يقال على هذا فالحكم المجتهد الظن من الادلة التفصيلية ايضاً يكون علمه
ناشئة عن دليله الاجمالي فلا يكون علمه هذا ايضاً من الادلة التفصيلية اذ فرض ان الظن لا يكون علماً وحجة ما لم ينضم اليه الكبرى
الكلية العلمية وهي كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي لانا نقول فرق بين الصورتين اذ في صورة حصول الظن من الادلة
في حال انضمام الكبرى الى الادلة وحصره الى الظن من حيث حصوله من تلك الادلة بخلاف ما اذا لم يحصل منها شيء وصار
مايوساً منها فانه حينئذ لم يكن ناظراً اليها اصلاً بل ناظراً الى الاصل الكلي الذي يقتضي التخيير او الاباحة وان كان دليلها ايضاً من قبيل
تلك الادلة بعد هذا وكن من الشاكرين والشكر لله رب العالمين ولكن شهرة استعمال العلم واطلاقه على هذا التجزّي غير
مفيد لارادته واطلاقه هنا اذ غاية ما يكون ان الشهرة يكون قرينة لهذا الاستعمال المجازي وهم مصرحون بعدم جواز
استعمال الالفاظ المجازية في التعاريف فان قلت لا يجوز مع القرينة الواضحة كما هو جوابه قلت لا ريب في عدم جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي بلا قرينة لا في الحدود ولا في غيرها والكلام فيما اذا كان مع قرينة فجوزها في غير الحدود ومنعهم فيها
يكشف عن عدم جواز الاستعمال في الحدود مطلقاً الا ان يقال ما الفرق بين القرائن فان كان منها قرينة واضحة يجوز وما لا
فلا بخلاف غير الحدود فانه لم يشترط القرينة بالوضوح والخفاء فان عدم جواز استعمال المجازات في الحدود ليس امراً
تعبدياً بل انما هو رفع الاشتباه الحاصل من اللفظ المجازي باشتباه القرائن ووضوحها وخفائها في مقام بيان الماهيات
فاذا انضم اليه قرينة واضحة لم يشتبه الامر عليها فلا نم عدم جوازه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التجزّي الخ اورد
الاستاد دام ظله هنا اشكالاً حاصله انهم ذكروا ان استعمال الالفاظ المجازية وكذا المشتركة غير جايزة في التعاريف

ملا اسرع نسيم

والظاهر ان مرادهم الاستعمال بلا قرينة والا وجه لانكار الاستعمال مع القرينة فانه ربما يكون الاستعمال مع القرينة المجازية
اوضح من الحقيقة وعلى هذا الاوجه لاختصاص هذا الحكم وهو الاستعمال بلا قرينة بخصوص التعاريف بل هو سار في جميع الموارد
ويمكن التفصيل عن هذا الاشكال في المشترك بان وجه تخصيص عدم جواز استعمال المشترك بلا قرينة بخصوص التعاريف
هو انهم اشترطوا في المعرف كونه مساوياً واجلى من المعرف وذكر لفظ المشترك من غير قرينة ينافي بهذا ولا كذلك الامر
في غير التعاريف فانه يجوز استعمال المشترك بلا قرينة اذا كان المقام مقام الاجمال دون البيان فان هذا من جملة فوائد
الاشتراك وكذا في المجاز بان المختار جواز الاستعمال في المعنى المجازي بلا قرينة اذا لم يكن محل الحاجة فاذا انفك وقت
الخطاب عن وقت الحاجة جاز ذكره بلا قرينة متصلة واما التعاريف فلما لم ينفك وقت الخطاب عن محل الحاجة فلذا هم
اطلقوا القول بعدم الجواز وخصوه بالذكر واورد عليه ايضاً ان قوله واطلاق العلم على مثل هذا التجزّي الشايع في العرف
يدل على انه مجاز مشهور وقد تبين عند تعارض الحقيقة والمجاز المشهور يجب التوقف ومع الشيوع والشهرة
لا يصير مرجحاً للحمل على المجاز لا على قول من يقدم المجاز وهو خلاف التحقيق ويمكن الجواب عن هذا الايراد بان القول بالوقف
انما الوقف وعند التعارض وعدم ترجيح احدهما على الاخر اذا كان الاحتمال على كل واحد من المعنيين اعني المعنى الحقيقي و
المجازي صحيحاً وما نحن فيه كذلك ليس اذ القرينة العقلية قد قامت بان اضافة العلم بالاحكام مراداً منها العلم بالجميع
مع حمل العلم على معناه الحقيقي غير ممكن فهذه قرينة صارفة عن معناه الحقيقي ولما كانت المجازات ح متعددة وكان



التجزّي مشتهراً بينها وجب الحمل عليه لانه اقرب المجازات فصارت الشهرة قرينة معينة كما في الالفاظ المشتهرة في زمن
الشارع في غير معانيها اللغوية بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية وقد عرضت هذا الجواب على الاستاد دام ظله واجاب عن
هذا الجواب بانه ان كان المناط في الصرف عن المعنى الحقيقي لفظ العلم هو القرينة العقلية فكما انها صارفة عنها كذا صرفها المجازات
التي سوى التجزّي مثل حمل العلم على الظن او الشك ونحوها لان الاشكال الذي يرد على حمل لفظ العلم على معنى الحقيقي يرد في حمله
على الظن ايضاً ما شاكله فالمعين للحمل على التجزّي هو القرينة العقلية لا اشتهار هذا المجاز من بين ساير المجازات كما فهمه
وان كان المناط في الجواب ما ذكره المصنف من قوله واطلاق العلم على مثل هذا التجزّي الخ فالايراد المذكور باق بحاله هذا اذا
سلّم ان تسليم المصنف الاعتراض لو كان العلم باقياً على معناه الحقيقي والجواب بان المراد بالعلم بالجميع التهيؤ والتمسك بكونه
شايعاً في العرف ينادي بان مراده هو ما ذكرنا في الجواب من ان التمسك بالشيوع العرفي انما هو بعد التعيين العقلية الصارفة

لا التمسك بمجرد الشهرة بتقديم المعنى المجازى ولا منافاة بين كون القرينة العقلية معينة للحقيقة والتمسك بالشهرة لتعينه غاية
متعاضدتان فان قلت يحتمل ان يكون قوله واطلاق العلم على مثل هذا الخ يراد به الحقيقة العرفية لا المجاز الخ قلنا اما ان يدعى
ذلك فى لفظ العلم او الهيئة التركيبية اعنى العلم المنافى بالاحكام لا سبيل الى الاول لانه لم يثبت النقل والاصل عدمه ان لم نقل بثبوت
عدمه لتبادر الغير ولا الى الثانى لان بعد قيام القرينة العقلية فى الهيئة التركيبية على عدم جواز الحمل على المعنى الحقيقى وشهرة التجوز
يحتمل ان يكون فهم هذا المعنى من اللفظ او القرينة فيدخل فى باب تعارض المجاز والنقل ومن المقرر انه عند التعارض يقدم المجاز
على النقل ولكن بعد ثبوت الوضع فى المقررات الاصل بقاؤها على حالها حتى يثبت خلافه قوله وهو المشكك باصطلاح اهل المعقول
وعلماء الميزان باستفادات معناه ويكون صدق اللفظ على بعضها اولى واشد كالفضل فى محله لكن هذا غير اصطلاح الفقهاء
والاصوليين فانهم لا يعتبرون هذه الامور بل انهم انما يعتبرون حال اللفظ فى افادة المعنى فاذا كان اللفظ كثير الاستعمال
فى بعض افراده معناه بحيث اذا اطلق كان هذا الفرد متبادرا اطلاقيا كلفظ الانسان بالنسبة الى ذى الراس الواحد سمى هذا اللفظ
مشككا لتفاوت معناه فى افادته من اللفظ وعدمها فيكون افادة بعضها متساويا للمتقى للافادة فيه بعض الاخر مشككا
واللفظ بالنسبة اليه مجملا فهذا اللفظ بالنسبة الى وضع قيد من القسمين من المعنى يكون متواطيا وبالنظر الى هذه الاوصيه
ظ يكون متباينا فيكون مشككا لانه قد يشك فى ان معنيه هل هى من المتواطى او المتباين وبالجملة التشكيك عندهم وفى اصطلاحهم
انما يلاحظ فيه دلالة اللفظ وارادة المعنى منه وتيقنها وعدم تيقنها وهذا المعنى المتيقن يجب ان يكون تيقنه باعتبار دلالة اللفظ
لا بسبب امر خارج كالاجماع او بسبب العقل كلفظ الجميع فان دلالته على الثلثة يقينية لكن لا بسبب دلالة اللفظ بل بالنظر الى انه ان اريد
منه الثلثة فهو المراد وان اريد ما فوقها فهى جزء المراد هكذا الاستاد دام فيضه قوله لا ريب فى وجود الحقيقة اللغوية والعرفية
من الامور المعلومة البديهية التى لا يحتاج الى اقامة البرهان وجود الحقايق اللغوية وهى الالفاظ التى يستعملها اهل العرف فى محاوراتهم
ومخاطباتهم ويفهمون منها المعانى وتلك الالفاظ هى التى وصلت اليهم من ابائهم يدا بيد وسلفا عن خلف وانما كان علمهم
بطريق الترديد بالقراين المفيدة للقطع وفى هذه الامور لا يحتاج فى اثباتهم بها بالادلة والامارات وجعل مقدمة الدليل كمن يحصل
نحو هذا العلم الضرورى فالتصدى لاقامة الدليل مثل هذه الامور نظير من يتصدى لاثبات وجود الشمس حال الزوال من يبصرها
بالعين ولا ريب ان اكثر الالفاظ كذلك وهكذا بعض الالفاظ نعلم بالضرورة تغيرها عن المعنى الاصلى الذى نقل اليه باب اللغة وصار
بحيث لم يفهم منه الا المعنى الجديد بين عامة اهل اللسان كالدابة والغائط والجن ونظائرها وبالجملة الالفاظ المتداولة فى المحاورات

اكثرها معلومة بطريق القطع نعم بعض الالفاظ قد اشكل فيها الامر ولم يعلم انها هل تغيرت عن حالها الاصلى ام لا وفى هذه الالفاظ ان ظهر حالها
علينا معانيها عند اهل العرف فلا اشكال اذ نحكم بثبوت معانيها التى يكون الان فى اللغة ايضا بمعونة اصالة عدم النقل الذى حجيتها فى مثل
المقام تبتنى واعتبارها فيه اجماعى يقبله من لا يقبل فى غير المقام وان لم يظهر حاله كذلك فلا يمكن له شيء بمقتضى الظن والتخمين اذ قد ثبت
مرارا ان الاصل عدم حجية الظن بل حرمة العمل به نظرا الى البراهين العقلية الا ما دل على الايات القرانية والاخبار النبوية كما هو الحال فى الاحكام
الشرعية فى امثال زماننا واما الموضوعات الصرفة والاستنباطية اللغوية فينسد باب العلم فيها ليكون ذلك موجبا لجواز الاعتماد
على الظن اذ اللغات كما عرفت غالبا معلوم بالعلم الضرورى ويكتفى فى اثباتها بدعوى الوضوح والظهور وفى النادر منها اذا لم
يمكن الوصول الى العلم لا يمكن التجرى الى الظن فيه اذ لم يدل دليل على جواز الاعتماد على هذا الظن اذ لو جوزنا التعويل على الظن
باعتبار الدليل العقلى الرابع انما يجوز فيما تم الدليل ولا ريب ان عمدة مقدمات الدليل انسداد باب العلم والخروج من الدين
لو لم يتم الظن مقام العلم وهو هنا اول الدعوى هذا على فرض جواز التعويل على الظن فى الاحكام ولتمامية الدليل الرابع واما
من لم يتم هنا ايضا ولا يسلم تمامية مقدماته فى الاحكام ايضا ولم يعتبر الا الظنون المخصوصة فهو واضح بعد تجويز العمل على الظن فى الموضوعات
موضوعات ولذا افاد بعضهم من المعصوم ان هذا اللفظ مثلا فى اللغة كذا لم يعتبروه لعدم معلومية حجية الظن الحاصل من الخبر
فى المقام نعم من يتم دلالة الايات على حجية الاخبار الاحاد يعول على هذا الظن فى الموضوعات لكونه من الظنون المخصوصة عنده
ثم ان قولنا الاصل عدم النقل لا تحسبن ان هذا اصل جديد بل ليس هو الا اصالة عدم حدوث الحادث فانه اذا ثبت للفظ معنى
فى زماننا وعلم انه كان فى اللغة ايضا موضوعا لمعنى فاما ان يكون هذا المعنى ذلك او لا فان كان فلا اشكال وان كان الثانى فلا بد ان
يكون اللفظ منقولا من ذلك المعنى الى هذا المعنى وهذا النقل من الحوادث الممكنة التى يكون الاصل عدمها وهذا الاصل يعتبره
العلماء فى امثال المقام لا تحسبن انه خال من الدليل بل حقيقته هو الدليل العقلى الذى يحكم بمقتضاه اذ الوجود طار والعدم اصلى
ويكتفى فى الحكم بالعدم عدم الدليل على الوجود كما هو مسلم بين المعقول والمنقول فالحقيقة هو الاستصحاب العقلى لا الاستصحاب
الشهرى كما توهم ثم انه اذا علم للفظ معناه العرفى وعلم كونه فى اللغة بغير هذا المعنى ولم يعلم منه النقل فاذا وجد فى كلام الشارع
فهل يحكم باللغة او العرف او يتوقف مقتضى اصالة تاخر الحادث الحكم باللغة وهذا الاصل اعنى اصالة التاخر ليس هو
اصالة العدم لا اصل اخر اذ لا يشك فى ثبوت الحادث الذى علم بوجوده فى زمان فى الزمان القبل مثلا كيف الاصل تاخر
ذلك الحادث عن زمان الشك بمعنى انه يلاحظ اجزاء الزمان الذى يعلم بوجود ذلك الحادث فيه ويقدم الى ان يصل الى

زمان يشك في وجوده فيه الاصل عدم حدوث ذلك الحادث في هذا الزمان حتى يثبت بالدليل فهذا الاصل بعينه اصل عدم الحادث
الا انه كانه اصطلح انه يقال ويستعمل اصل العدم فيما لم يوجد بعد واصل تاخر الحادث فيما وجد وشك في زمان والقول بان الحادث
في زمان التفحص في زمان الشك قد حصل ذا الاستعمال ولو مجازا ثابت في ذلك الزمان فاستصحابه اذ الاصل عدم وجود
الاستعمال بالوضع الجديد والنقل الذي هو مسبب عن كثرة الاستعمال مثلا لا كل كثرة بل كثرة خاص ولا ريب ان الاصل
عدم حصول تلك الكثرة وقيل يقدم الاستقراء العرف على اللغة للاستقراء بمعنى انه بعد تتبع كلام الشارع يظهر من حاله ان تجاوزه
في اغلب الالفاظ كان بطريق العرف والعادة فاذا شك في لفظ انه هل تكلم على طريقة اللغة او العرف يلحق الحاق بالاعم الاغلب
او يقال بمعنى انه كان الغالب في الالفاظ العرفية ثبوتها في زمن الشارع فاذا شك يحصل الظن بالاعم الاغلب ولا استبعاد ان يصير
اللفظ في الزمن القليل الذي يكون بيننا وبين الشارع حقيقة مرضيه عامة بل الظ ثبوت تلك الحقيقة قبله وقد اجيب عن الثاني
اولا بمنع الاستبعاد وثانيا بمنع حجية الظن الحاصل منه فانه ظن اعتباري لا اعتبار له في المقام وعن الاول بمنع ثبوته والشامل
فيما اولا وعدم معلومية حجية الظن الحاصل منه ثانيا اذ كما عرفت يجب تحصيل العلم في الاحكام والموضوعات الا لضرورة ولا
ضرورة في المقام بيان ذلك يقتضي بسط في الكلام فيقول ان الاحكام الفرعية لما انسد فيها باب العلم غالبا والاقتصاد عليه موجب
الحرج في الدين وقضت الضرورة الى الاشتغال بالظنون واما الموضوعات الصرفة فالضرورة داعية الى تجويز
العمل بالظن فيها وان انسد فيها باب العلم احيانا او كثيرا مثلا اذا شك في وصول النجاسة الى ثوب او بدن انسد فيه باب
العلم ولم يثبتها وعدمه لكن لا ضرورة داعية الى التعويل على الظن بثبوته وان كان فالبناء اجماعا بعد قول الشارع للرطوبة
وافطر المرضية مثلا وهكذا في الدعاوى وغيرها فلذا لم يجوز التعويل على الظن فيها اصلا الا فيما قام الدليل عليه كالقبلة ونحوها
واما الموضوعات المستنبطة وهي اللغات فلا ضرورة ايضا اذ قد عرفت ان اكثرها معلومة لا حاجة فيها الى دليل وبرهان
فضلا عن الظن وبعضها الذي ليس كتلك المثابة كالامر والنهي وصيغ العموم وشبهها فبعد ثبوت معانيها العرفية يحكم
بثبوت تلك المعاني لها لغة باصالة عدم النقل والحادث التي هي حجة على اعتبارها كما مر وفي بعض الذي انسد فيها باب العلم
لا ضرورة فيها الى الاعتماد على الظن الظن ليتمسك بالاستقراء ونحوه فان قلت ان حجية ظن الاستقراء في اللغات
اجماعية لا ينكرها احد كيف ولو لم يعمل بمقتضاه انسد باب الافادة والاستفادة من اللغات اذ اكثرها ثابتة بالاستقراء و
والاحكام النحوية والصرفية كلها مستنبطة من استقراء كلامهم قلنا قولك ان حجية هذا الظن اجماعي نظاره ثم اذا الاجماع انما هي النظر

ليكون عاما او مكيحكم بعموما او اطلاقه في كل ما ثبت فرد من العام او المطلق فان الاجماع ليس على هذا القول وهو ان الاستقراء في
اللغات ليكون كل ما صدق عليه ان هذا الظن حاصل من الاستقراء وحجة بل لو سلم انما نسلم كون بعض ما صدق عليه انه ظن است
استقراء حجة بالاجماع ومحل الفرض غير معلوم كونه من تلك الافراد وقولك لو لم يعمل بالاستقراء لانسد باب الافادة والاستفادة
الخ قلنا هذا الحق ونحن ليس نقول بمقتضاه في المواضع التي قام الاجماع على اعتبارها كالمسائل الصرفية والنحوية وهذا ليس لمعاونة
الاستقراء بل للاجماع او لقضاء الضرورة او لامر اخر كما انا نعمل بقول الجوهري في نقله من اللغة مثلا لا لكونه جوهريا
ولا لكونه مفيدا للظن بل للاجماع على اعتبار ما قاله اهل الخبرة ولذا لو قال هو ان حكم الشيء الفلاني كذا بل لو نقل عن المعصوم
ليس لم يعتبر قوله بل يضرب على الجدار الا اذا افاد الظن وقلنا بحجيته في الاحكام وهكذا لو قال زرارة مثلا ان تلك اللفظ موضوعة
لكذا بل لو نقل عن المعصوم في الباء لم يسمع قوله لانه لا يفيد الا الظن والظن الحاصل من خبره هنا ليس دليل على اعتباره ونحن هنا
في مقام منع الموجبة الكلية التي ادعيت على حجية الاستقراء بما هو هو ويكفينا عدم حجيته في الجملة لا في مقام اثبات عدم حجيته مط فان قلت
كثيرا ما يتمسكون بان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ولا ينكر ذلك احد وفي مقام التمام اذا اثبتا المنع الغلبة ويتمسك بالظن الحاصل
منها منكره المجتهد هذا اقوى دليل على اعتبار الظن الحاصل من الغلبة قلنا نحن لا ننكر بان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
والذي يلحق هو الظن لكن اذا لم يثبت حجية هذا الظن فما الفائدة في الحاقه فان قلت اذا الحق الظن الشيء المشكوك بالاغلب
فيصير الحاقه مظنونا اجماعا فاذا لم يعمل بذلك الراجح لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح قلنا هذا الكلام هنا قبيح اذ يجيء
انه انفتح باب العمل بالظن واما اذا لم يعتبر الظن فلو حصل اعلى مراتبه لا يلتفت اليه اما ترى انه لو حصل من القياس ظن
ولو كان قويا لا يلتفت اليه ولم يقل احد انه ح لو لم نعمل للزم العمل بالمرجوح او بعد اثبات عدم اعتبار ذلك حصوله
كلا حصول فيعمل بمقتضى الادلة اليقينية حجيتها وح لم يعمل بالمرجوح بل بما يعلم وكذا اذا استشهد العدلان عند الحاكم لاثبات حق
وكان للحاكم الظن القوي بخلاف ما استشهدا لم يجز له العمل بالظن بل بمقتضى شهادتهما لا لانه المرجوح بل لانه المعلوم بل يمكن
منع حصول اصل الاستقراء في المقام او الاستقراء يجب ان يكون في افراد النوع الذي قد شك في حكم بعض افرادها
وهنا ليس كذلك بل في افراد النوع الاخر كما نقل عن بعض معاصري قربته هكذا انا استقرينا الالفاظ التي بها معاني
حقيقة الآن وجدنا غالبا ثبوت تلك المعاني الحقيقية لها في زمن الشارع واما ما اذا رأينا الفاظا لم ندر حاله لا ندري انه ظن انه من
قبيل الغالب وهذا الوجه للاستقراء لا يتم اذ التتبع والاستقراء انما وقع في الالفاظ التي ليس فيها معاد من العرف واللغة

ام وعرفت ان هذه الافراد افراد نوع اخر من اللفظ بل لا يبعد ان يق هذا الاستقراء يفيد عكس المراد اذ يق هكذا انا استقرينا
الالفاظ فوجدنا الالفاظ التى بها حقايق الان غالبها كان فى زمان الش حقايق لغوية وتكلم فيها على طريق اللغة وتحقيق المقام
ان يق ان العرف الذى هو المناط فى الالفاظ واليه يرجع فى اللغات انما يرجع اليه ويحكم بمقتضاه لكونه كاشفا عن اللغة فا
فالعرف بما هو هو ليس له اعتبار اصلا كما ان العقل فى الاحكام الشرعية من حيث هو هو لا اعتبار له اصلا الا بعد كشفه
عن حكم الش وبيان الش حكما كما ترى ان علماء الاصول فى المباحث اللغوية التى هم بصدد اثبات الاوضاع اللغوية كالاوامر
والنواهى وغيرها يرجعون الى العرف ويجعلونه دليلا على اللغة فالالفاظ الجارية على لسان اهل العرف انما يحكم على
كلها انها حقايق لغوية الا ما ثبت خلافه فاستقراء الكلمات الجارية على السنة اهل العرف ووجدانه ثبوت الحقايق اللغوية
فى زمن الش غالبا لا ينفع اذ الالفاظ المتداولة بينهم هى الحقايق اللغوية التى كانت من اهل العرف من لدن ادم الى الان وبملاحظة
الغلبة لا يظن بها يكون الالفاظ التى نقلت عن معانيها اللغوية وغيرت عن حالها الاصلية ولم يعلم انه متى غيرت
بالامضاء انه يظن بها بان ذلك التغير انما نشأ بعد زمان الش المشكوك اذ فى الغالب نجد العرف مطابقا للغة
مراعيا لها فى زمان الشك ايضا يلحق بالغالب فان قلت فقرر الاستقراء بوجه اخر بان نقول مثل ما يق فى الحقايق
الشرعية انا قد استقرينا فوجدنا هذه الالفاظ العرفية العامة كثيرة الدوران وشايع الاستعمال فى معانيها العرفية وبذلك
يحصل الظن باثبات كونها حقايق فيها منقولات اليها لكن اثبات هذا الاستقراء ايضا مشكل وبعد ثبوته مرضت حاله كما
ستعرف فى الحقيقة الشرعية ايضا كان القول بتقديم اللغة موجه للاصل السليم عن المعارض الذى يصلح للمعارضة لكن لما كان
المتاخرون كانهم اطبقوا على تقديم العرف لا يمكننا التجرى بالعمل على مقتضى الاصل الفقاهتى اللفظى فلا جرم يتوقف ويرجع
فى العمل الى الاصول الفقاهتية الشرعية هكذا افاد الاستاد دام ظله ولحقير قائل اما اولا فلان ثبوت الاستقراء فى الالفاظ
التى علم المغايرة بين معانيها اللغوية والعرفية واحتمل كون المتكلم بها متكلما باللغة لعدم ثبوت ذلك المعنى العرفى فى ذلك
الزمان غير معلوم لنا وانهم يحملون الالفاظ على مصطلحهم حتى فى هذه الصورة ايضا اول الدعوى نعم هو ثابت فى الالفاظ
التى لم يعلم المغايرة فيها بين المعنيين بحيث يحملونها على عرفهم بلا تامل وهذا هو السر فى انعقاد الاجماع على حجية اصالة عدم
النقل وكون المعنى السابق هو المعنى العرفى الان وثانيا سلمنا ثبوت ذلك الاستقراء فى تلك الالفاظ ايضا ولكنه غير مجد
فيما نحن فيه لانا لسنا مكلفين بما نفهمه الان حتى يق طريقة العرف حمل الالفاظ على عرف زمانهم لعدم شمول الخطابات الينا بل بما

يفهم

يفهمه المخاطبون المشافهون بسبب الاجماع على الاشتراك فى التكليف وحملهم اللفظ على ذلك المعنى العرفى الحاصل فى زماننا فرع ثبوته
فى ذلك الزمان ولكن الشان فى ذلك بل هو غير محل النزاع وثالثا انه معارض باصالة اتحاد عرف الش مع اللغة لان الحقيقة اللغوية
مستلزمة لاستعمال العرف ذلك اللفظ فى المعنى اللغوى فيكون حقيقة عرفية ايضا فباجراء اصالة اتحاد العرف فيه يلزم ان يكون
عرف الش عين المعنى اللغوى قوله واما الشرعية فقد اختلفوا اقول النزاع فى ثبوت الحقيقة الشرعية يقع فى مقامات الاول
انه لا شك ولا ريب فى ان الش لم يرد من المكلفين مطلق المعانى اللغوية الحاصلة لهذه الالفاظ بل قد ضم اليها موادات اخر واضاف
اليها شرايط فى العمل ولكن شك فى ان هل العبادات ماهيات مخترعة عنده مشتملة على تلك المقومات بحيث صار كل من تلك الزوايد
شطرا واحدا منها وقد استعمل الش تلك الالفاظ فى هذه الماهيات على سبيل النقل ولو مجازا ام لا بل قد استعملها فى المعانى اللغوية و
الزوايد مقيدات لها وشرط لكونها عبادات صحيحة وليست بداخلة فى مفاهيم تلك الالفاظ بل كلما يثبت من الخارج اعتباره فى ذلك
المطلوب يجعل مقيدا للهيئة اللغوية والا فلا والاول مذهب الامامية وجمهور اهل الخلاف والثانى احد القولين المنسوب الى القاضى
ابى بكر والفرق بين المذهبين ان المامور به بسيط على مذهب القاضى ومركب على المذهب الاخر وبعبارة اخرى كل واحد من تلك
الزوايد شرط للمامور به على الاول وشطر له على الثانى فيدور الامر بين النقل والتخصيص ان جعلنا النقل اعم من المجاز
ايضا وان جعلناه مقيدا فى الحقيقى فيدور الامر بين المجاز والتخصيص وهذا احد من وجوه التعارض العشرة وقد حقق فى موضعها
ان التخصيص اولى من المجاز لغلبته فعلى هذا فالاصل مع القاضى واصحابنا الامامية واضون معه فى ذلك الاصل لكن مقصودهم ان
موضوع هذا الاصل عدم ثبوت الخلاف اى خلاف هذا المعنى وقد ثبت فيما نحن فيه باستقراء خطابات الش استعمال اللفظ فى هذا المعانى
الجديدة ظاهرا وليس مرادهم عدم الكلية اى ثبوت هذا الحكم فى جميع الالفاظ حتى يرد النقض ببعض الالفاظ التى لم يثبت فيه بل فى كل ما ثبت
فيه ذلك فان قيل ان اعتمادنا بالالفاظ انما هو لكونها سفراء وكواشف عن مراد المتكلم وما فى ضميره وبعد ما ثبت من الخارج ان مراد الش
انما هو من الكلفا المعنى اللغوى مع هذه الافعال والشرايط فقد تشخص مراده فاى فائدة فى اثبات كونها على سبيل النقل والتقييد
قلنا الفائدة تظهر فى الجزء المشكوك فانه ثابت على كلا المذهبين وانما تظهر فى الجزء السلبى اعنى نفى دخول الغير وتحقيقه ان الصحة
المطلوبة للش فى الاعمال لا يثبت الا بعد ثبوت مقدمتين اعنى دخول الاجزاء فى المامور به وخروج الغير بان يثبت ان هذه الاجزاء
داخلة وغيرها ليست بداخلة او الصحة عبارة عن اتيان المامور به تام الاجزاء ولا يعلم تماميته الا بعد ثبوت هاتين المقدمتين
والجزء الاول منها قد ثبت على كلا المذهبين واما الجزء الثانى فيمكن اثباته باجراء اصل العدم فيما شك فيه على مذهب القاضى فان

المأمور به على هذا المذهب هو المعاني اللغوية وما لم يثبت فيه اصل التقييد وشك فيه ينفيه بالاصول واما بعد ثبوت التقييد فاثبت
التقييد فلا يمكن اجراء الاصل فيه الا ان الاصل ليس بحجة فيما نحن فيه بل لغة الموضوع لان موضوع الحجة الكلي وقد ثبت خلافه هنا
على الغرض واما ما شك في تقييده فالاصل العدم مثلا بعد ورود قوله تعالى اقيموا الصلوة قد ثبت من الخارج انه لا بد من اتيانه
مقترنا بالركعات والركوع والسجود وغيرها ولكن شك في ان السورة ايضا معتبرة ام لا فنفيها بالاصل ويحكم بالصحة بدونها لان
المأمور به عبارة عن الدعاء المقترن وقد تبت جزء السورة فيه بهذه الادلة الدالة على اعتبار القيود والجزء السلبي اعني نفي السورة
بالاصل فاذا اوتيت الصلوة بهذه الدلايل يصدق عليه المعرف وهو ان هذه صلوة مع الشرايط فاذا شك في شرطية شيء آخر
بعد صدق المعرف ينبغي شك في التكليف لا في المكلف به فاذا اوقعها فقد اوقع المامور به بتمام اجزائه وهو معنى الصحة وهذه
هي الطريقة في المعاملات حيث لم يثبت فيها الحقيقة الشرعية فيحمل اللفظ فيها على المعنى العرفي وما ثبت اعتباره من الشروط كتعيين
المبيع والثمن والاجل في المبيع ان كان فيه يحكم باعتباره وما شك فيه يحكم بالعدم للاصل بخلاف مذهب الامامية فلا يمكن اجراء
الاصل فيما شك فيه من الافعال لان المأمور به على هذا المذهب ماهية مركبة من اجزاء غير معلومة وقد استعمل فيها اللفظ فيكون
ما استعمل فيه اللفظ اما على سبيل الحقيقة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية او المجاز على القول بعدمه مجملا فالشك في ان هذا
الشيء مثلا هل هو معتبر في المأمور به ام لا شك في الموضوع له حقيقة او ما وضع للمعنى مجازيا او حقيقيا ويرجع ماله الى الشك في ان
اللفظ هل هو موضوع لما يشمل هذا الشيء ام لما هي خارجة عنها فذلك الشيء والشك بالاصل في هذه الشكوك تثبت بحكم مثلي
في تعيين الموضوع له والعقل لا مدخل له في اثبات اللغات كالالفاظ الموضوعة للاحجية المركبة فانه لا يمكن ان يثبت في اثبات
معانيها بالاصل لان اللغات امور توقيفية توظيفية لا مسرح للعقل فيها وايضا اصل الحادث وهو الوضع ولا استعمال وجوده
مقطوع به وانما الشك في تعيين ذلك الحادث بمعنى ان هذا الاصل ~~الوضع~~ ولا استعمال المقطوع الوجود هل في هذا المعنى ام في ذلك
ولا مدخل للعقل ايضا في تعيين الحادث كالقضايا الشخصية الواقعة المحتملة في الوجود لانحاء عديدة فانها لا يمكن اثبات كونها
على كيفية مخصوصة بالاصل لانها امور شخصية جزئية والعقل ليس مدركا للجزئيات وايضا الوضع والاستعمال في الماهية المركبة
من الاجزاء القليلة وان كان قد شك في وجوده وعدمه لكن اجراء الاصل فيه معارض باصالة عدم الوضع للماهية القليلة الاجزاء
اذ نسبة الوضع بالنسبة الى المعنيين سواء والوضع للماهية الكثيرة الاجزاء لا يستلزم ما ذكرنا ايضا على الحادث الآخر فالحكم بتعيين
احدهما ليس اولى من العكس وايضا الاصل الذي يجري في المقام لا يخلو اما ان يكون من جملة الاصول اللفظية اعني اصالة الحقيقة

في الاستعمال

في الاستعمال او الاصول العقلية الاعتبارية الفقاهية اعني اصالة البراءة لا سبيل الى الاول لانه فرع تعيين الموضوع له وعدم شموله
للمشكوك وقد قلنا انه محل محتمل لشموله للمشكوك ايضا فاجراء ذلك الاصل لا ينفيه اذ يحتمل ان يكون جزءا من الماهية المجملة الغير
المعلومة بل يحتمل فيدخل في المأمور به وكذا لا سبيل الى الثاني ايضا لما مر من ان موضوع الحجة الكلي وعلمه ورود الفرق في الحكم ولم يثبت
لاحتمال دخوله في ماهية المأمور به ومفهوم اللفظ بل النقل اليقيني حسب ورود الامر بالمجمل ثابت جزما والشك انما هو في الخلو
لاجمال المأمور به وحكم وجوب الاتيان بالمحتملات لان البراءة اليقينية لا تحصل الا به ثم ان بطلان مذهب القاضي هنا مما لا ريب فيه
لانعقاد الاجماع من المنكرين للحقيقة الشرعية والمثبتين على ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وايراد هذه الخصوصيات
والزيادات المعتبرة فيها من نفس اللفظ الثاني من وجوه النزاع المتصورة في المقام ان بعد ثبوت النقل وتحصل النزاع بينهم في
ان هذا النقل هل هو بالوضع الشخصي الحقيقي او بالوضع النوعي المجازي وذلك لان غاية ما ثبت في المقام الاول هو الاستعمال
فلما كان هو اعم من ان يكون على وجه الحقيقة او المجاز والحال ان العام لا يدل على الخاص فلا بد في تعيين احد الخاصين من
دليل ولا يخفى ان الاصل في هذا المقام مع المنكر لان الحقيقة يحتاج الى ثبوت وضع ثانوي لهذه الالفاظ وهو امر حادث وهو
ان كان يقيني الوجود في الجملة ولكن لا شك في مبدا حصوله فالاصل تاخره وحجية هذا الاصل تقتضيها ما سبق واما القول
بان احتياج المجاز الى القرينة ايضا امر حادث والاصل عدمه فمدفوع بجواز ان يكون القرينة النقل لا يمكن نفيها بالاصل لان
مجلس الخطاب لا محالة كان مشتملا على حال من الاحوال فالقول بان الاصل ان لا يكون تلك الحالة قابلة لكونها قرينة خارج
عن السداد لان الاصول لا مجال لها في تعيين الحوادث واما استعمال تلك الالفاظ وان كان هو ايضا حادثا والاصل فيه التاخر
عن ثبوت الحقيقة الا ان زمان صدوره متحقق في الجملة لعدم احتمال تاخره من زمان وفات النبي بخلاف ثبوت الوضع
لاحتمال ان يكون متاخرا عن زمان الوفات ايضا فيحكم فيه بالتاخر اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن وبعد تحرير
الاصل في المسئلة لا بد من ملاحظة الادلة وتتبعها فان قام دليل على خلاف مقتضى الاصل وجب الحكم بمقتضاها والا فمقتضى
الاصل عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فنقول ان الاقوال في المسئلة ثلثة القول بثبوتها مطلقا والقول بنفيها مطلقا وهو القول
الآخر من القولين المنسوبين الى القاضي وثالثها التفصيل وهو المشهور بين المتاخرين من الاصوليين ويظهر من بعضهم
انحصار الاقوال بين القدماء على القولين الاولين والاجماع على نفي التفصيل بل قيل بان بعضهم صرح بانه لا ثالث لهما ولكن
لم يثبت لنا هذا الاجماع من جهة ان عبارات اكثرهم في الحكم بالثبوت مطلقة مهملة وقد صرح اهل الميزان بان المهملة في قوة الجزئية

فالايجاب الكلي منه معلوم وما قيل من انهم صرحوا بان محل النزاع مجموع الالفاظ المنقولة وانه لو كان غرضهم الاثبات في الجملة
تعينوا تاخر ثبت فيه لعدم ظهور الفائدة الا بعد التعيين ففيه ان التصريح بان مجموع الالفاظ المنقولة هو محل النزاع لا يستلزم
القول بثبوت الحكم في جميعها وانه لا يلزم من القول بالتفصيل ان يبينوا التعيين ثم لا يكون انهم كانوا مبنيا عند انفسهم وكان
بنائهم في الفقه على ذلك وبالجملة ان ثبت الاجماع في المسئلة وحصل القطع بان الحقيقة الشرعية لو ثبت في بعض تلك الالفاظ
ثبت في جميعها فهو المتبع والا فامثال هذه الادلة على نفي التفصيل وكذا الاجماع المنقول لا يصلح كونها مستندا في اثبات المسائل سيما
على قول من يعتبر القطع في الموضوعات المستنبطة كالسيد الاستاد دام ظله والمعتمد في ثبوت الحقيقة الشرعية هو الاستقراء
تقريره انا نستقري محاورات الشارع ومخاطباته مع اصحابه وتتبع الكتاب العزيز والاحاديث الواردة منهم عم فنجد بعض
هذه الالفاظ مستعملة في المعاني الشرعية كثيرا غاية الكثرة ومشتهرا بينهم غايته وقد استعملت في المعاني اللغوية لكون
المعنى الشرعي مما يحتاج اليه كثيرا فيحصل بذلك الحدث سلوك تلك الالفاظ في الاشتهار حدا يتبادر معه تلك المعاني فيكون
حقايق في هذه المعاني وليس المراد اثبات الكلية اي ثبوت الحقيقة من بدو زمان الشارع بل اثباتها في الجملة في مقابل السلب الكلي
ومن هنا ظهر صحة قول بعض المفصلين وان الظاهر حصول ذلك الاستقراء في مثل الصلوة والركوع والحج والصوم من الالفاظ
الكثيرة الدوران وان الحق التفصيل في الالفاظ ويؤيده نقل بعضهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية او الحمل على المعنى الشرعي في بعض
الالفاظ واما دعوى عموم الايجاب في جميع الالفاظ ففيه انه قد ظهر ان الاصل في المسئلة العدم وان الاستقراء ليس بعام للجميع كيف
وقد تامل بعضهم في ثبوتها في بعض الالفاظ في زمان الشريعة ايضا فكيف مدعي عموم الايجاب وكذا تفصيل بعضهم من الالفاظ والا
زمان معا اما في الازمان فقط او بين العبادات والمعاملات وكذا تفريع بعضهم المسئلة على تحقيق معنى الشارع بانه ان كان لصدق
على الائمة عم فنعم والا فلا اذ كل هؤلاء مما لا دخل له في ثبوت الحكم وعدمه بل المناط هو حصول الاستقراء فلا بد من ملاحظة كل
لفظ لفظ في كلام كل متكلم سواء كان هو النبي صم او الائمة عم او غيرهما فان كان الاشتهار وكثرة الاستعمال قد بلغ حدا يحصل
معه الحدس بلوغه حدا يتبادر معه ذلك المعنى المنقول اليه كما هو الحال في اكثر تلك الالفاظ في زمان الصادقين عم
يحكم بالثبوت سواء سمي الائمة شارعا او متشرعا والا يحكم بالعدم وقد استدل بادلة اخر على الثبوت منها تو فر الدواعي
الى التعبير عنها فيجب على من لنها بمقتضى الحكمة ان يضع بازائها الالفاظ الخ ومنها القطع بتحقق الغلبة والاشتهار في الالفاظ
الكثيرة الدوران الخ ومنها ان المتشرعة ثبوت الحقيقة الشرعية وهو مما يوجب الظن بالثبوت وكل هؤلاء الادلة لا تخلو عن

ضعف

عن ضعف اما الاول فلانه اثبات اللغة بالترجيح العقلي والعقل لا سرح له في اللغات واما الثاني فلانا نمنع عليه كل منهما واشتهار على
حصول الوضع التخصيصي بل كلا منهما انما يدل على ذلك منه المجاز المشهور مع اشتهاره في المعنى المجازي من المجازات وعلامة حقيقة في المعاني
المطلقة مع شيوع استعمالها في الامارات الثانية ولو ادعى بلوغها حدا يتبادر معها المعاني الشرعية فيكون عين الاستقراء واما
الثالث فلانه انما يتم على القول باعتبار الظن في الموضوعات المستنبطة وقد مر ان الظن لا اعتبار له فيها على تحقيق السيد الاستاد
لا يقال ان الاصل انما يكون محكما في مقام الشك واما حصل الظن فلانه لحجيته غير معلومة لان دليل حجيته هو الاجماع وهو فيما نحن فيه
منتف ترك الراجح والعمل بالمرجوح خلاف مقتضى العقل فيتبع عند العقلاء لانا نقول ان حجية القاعدة المسلمة على قبح ترجيح المرجوح
انما هو اذا انيط الحكم بالوصف معنى الظن كما في نفس الاحكام واما اذا انيط الحكم بالاسم فلا اعتبار بالظنة اصلا ولو بلغ ما بلغ
كالبينة ونحن فيه حجية الاصل ليس من باب التعبد المحض اعني الاجماع حتى يقال انه ينتفي في المقام بل من جهة اتفاق العقلاء
على من الحادث اذا لم يرد دليل على وجوده يحكم فيه بالعدم فعلى ما قاله السيد الاستاد من عدم قيام دليل على اعتبار الظنة
في الموضوعات فلا يكون الحكم منوطا على الظن فلا بد من الخروج عن مقتضى الاصل من العلم وهو منتف فيكون الاصل هو الحجة
نعم هذا يرد على قول من اعتبر الظن في الموضوعات اذ حصول الظن يكون دليلا عنده فتغير موضوع الاصل لان موضوعهم
هو عدم الدليل على الوجود وقد حدد بناء على المفروض الثالث من وجوه النزاع اما لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
فهل هو بالوضع التخصيصي الابتدائي ام بالوضع التخصصي الحاصل بكثرة الاستعمال ولا ريب ان مقتضى الاصل هو
الثاني لان الوضع امر حادث ومتى شك في تقدمه وتاخره فالاصل فيه التاخر ولما لم يقم لنا دليل يدلنا على خلاف الاصل وكان
مناط الاستقراء الذي هو مبني الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية هو الثبوت في الجملة اذ لم يحصل لنا بالتتبع الحدس بثبوت النقل
في بدو الامر بل غايته الثبوت اجمالا فلا محالة نحكم بمقتضى الاصل الذي هو ثبوتها بالاشتهار والغلبة وبالجملة الاصل عدم
النقل فان حصل من الاستقراء الحدس بثبوته في اواسط زمان الشارع او قبل اواخره كما هو الشائع في بعض الالفاظ المتكررة
وكثيرة الدوران في لسان الشارع كالصلوة والزكوة ونحوهما نحكم بالثبوت فيها والا نحكم بالتاخر الى ان يثبت الثبوت اقتصادا فيما
خالف الاصل على القدر المتيقن ومقتضى ذلك الحكم بثبوت الوضع التخصصي دون التخصيصي ويؤيده انه ليس من شأن الشارع احداث
الموضوعات وايجاد الحقايق الجديدة بل وظيفته تبليغ الاحكام ليقيد الالفاظ وهو يحصل بالالفاظ النوعية المجازية
ايضا واما الوضع التخصيصي ولنا تحصيل فهم او بغير اختيار فمن ان ترتب الثمرة المذكورة في المقام الثاني على المسئلة واضح

على القول بثبوت الوضع التخصيصي واما على القول بثبوت النقل بالغلبة والاشتهار فلا بد فيه من التفصيل وهو انه اما ان تعلم
تاريخ النقل ام لا وعلى الاول فاما ان يعلم الصدور بعده او قبله او لم يعلم الامران وعلى الثاني اما ان يكون تاريخ الصدور معلوما
ام لا فهذه صور خمس الاولى ان يكون تاريخ النقل معلوما مع العلم بتاخر الصدور فيحمل على المعنى الشرعي بلا اشكال الثانية الصورة بحالها
لكن مع العلم بسبق الصدور فيحمل على المعنى اللغوي ايضا بلا اشكال الثالثة الصورة بحالها لكن مع الشك في تقدم الصدور وتاخره
فيحمل ايضا على المعنى الشرعي لكن لقضية اصالة تاخر الصدور لا لان زمان احد الحادثين اعني النقل معلوم لا يحتمل التاخر عن زمانه
المخصوص بخلاف الحادث الاخر اعني الصدور فانه يحتمل للتاخر عن ذلك الزمان فيحكم بالتاخر جريا على الضابط المعلوم
الرابعة ان لا يكون تاريخ النقل معلوما مع تشخص تاريخ الصدور فيحمل على المعنى اللغوي لاصالة تاخر النقل على النهج الذي مر آنفا
من ان تاريخ احد الخ الخامسة ان يجهل التاريخان معا والحق مجهول في التلخيص هذه الصورة هو التوقف والرجوع الى الاصول
الفقاهية لتعارض اصالتي التاخر من الجانبين الموجب لاجمال اللفظ واما اصالة بقاء حالة وجوب حمل اللفظ على المعنى اللغوي
الثابتة للفظ قطعا قبل ثبوت النقل ففيه انه قد انتقض تلك الحالة فيه بيقين بسبب عروض حالة اخرى عليه وهو النقل ومع ذلك لا يمكن
اجراء ذلك الاصل في مجموع الالفاظ نعم لو كان الشك في زوال تلك الحالة بان كان الشك في حدوث النقل المستلزم لرفعها
لكان يمكن اجراؤه فيما شك في حدوث التغيير والحكم بوجوب حمله على المعنى اللغوي ولكن الاشتباه في ثبوت ذلك الا ان
اشتباه في الحكم اصلا بعد فرض ثبوت النقل لانه ان كان صادرا قبل حدوث النقل لكان الواجب حمله على المعنى اللغوي وان
كان صادرا بعده فعلى المعنى الشرعي ولكن الاشتباه انما هو في ان هذا اللفظ هل هو صادر قبل النقل او بعده فالشك انما هو
في الموضوع لا في الحكم اللهم الا ان يقال ان تغير الحالة السابقة او ان صدور اللفظ المجهول التاريخ مشكوك فيه فالاصل بقاؤها
وفيه بان هذا الاصل الى اصالة تاخر النقل اذ معنى بقاء الحالة السابقة او ان الصدور ان النقل مؤخر عنه وقد قلنا انه معارض
باصالة تاخر الصدور فافهم مثل هذا في الحمل على المعنى الشرعي انما هو فيما اذا علم التاريخان ح مع تاخر المتقدم عن النقل
او تاريخ النقل فقط مع جهالة تاريخ الصدور ولهذا قيل ان ثمرة المسألة اعني حقيقة الشرعية قليلة على هذا القول اذ لم يعلم جهادة
الرواة والمفسرين الخ وفيه نظر لان بعض الالفاظ يستفاد من استقراء موارد استعمال تحقق النقل فيها في الجملة بعد
مضي زمان قليل من اوايل زمان الشارع لكثرة استعمالها ودورانها وفي بعض الالفاظ في اواسط زمانه وفي بعضها في اواخر
زمانه بحيث يمكن صدور كثير من الروايات وح فترتب الثمرة عليها ظاهر وان لم يتشخص فيها مبدأ النقل او تحقق النقل في الجملة

كان في امكان اجراء اصالة تاخر الصدور الموجب للحمل على المعاني الشرعية ثم مع ما قالوا انا نحكم فيما احتمل تاخر النقل فيه الى زمان وفاة
النبي ص وهو لا يستلزم قلة الفائدة لقلة هذا النوع من الالفاظ بل لا نسلم قلة الفائدة فيه ايضا اذ الثمرة المخصوصة اعني الحمل على
المعنى الشرعي بناء على القول بالثبوت وعلى اللغوي بناء على عدمه وان كانت لا تترتب عليه ولكن يترتب عليه ثمرة اخرى
على القول بالتوقف في صورة جهالة التاريخين فانه مع جهالة تاريخ الصدور في هذا النوع من الالفاظ يتوقف على القول بالثبوت
ويحمل على المعنى اللغوي على القول بالعدم وهي ايضا ثمرة مهمة يترتب عليها الاحكام الرابع من وجوه النزاع انه اذا ورد كلام
الشارع لفظ من الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية لها وقام قرينة صارفة عن معناه اللغوي فهل يتعين حمله على المعنى
الشرعي بمجرد وجود القرينة الصارفة على القول بنفي الحقيقة الشرعية مطلقا او على القول بالتفصيل مع كون اللفظ مما لم يثبت فيه الحقيقة
الشرعية وهذه المسألة متفرعة على قاعدة مختلف فيها وهي انه اذا كان للفظ مجازات متعددة وكان واحد منها اشهر من بينها
وقام قرينة على عدم ارادة معناه الحقيقي فهل يتعين حمله على المجاز الاشهر او يبقى مجملا محتملا لكل واحد من المجازات فيه خلاف والاشهر
هو الاول والثاني هو مذهب الفاضل المحقق العلامة الخوانساري ومتمسكه فيها ان القرينة الصارفة من حيث
هي اعم من ارادة واحد من المجازات بخصوصه والعام لا يدل على الخاص فلعله قد اريد من اللفظ مجاز اخر غير المعنى الاشهر ولنورد
مثالا للتوضيح مثلا جاء في التنزيل قوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الخ فنعلم عدم ارادة المعنى اللغوي الثابت للفظ النجس
في اللغة من الكثيف من الاية الشريفة فهل المراد منه هو المعنى الشرعي الذي اشتهر استعماله فيه شرعا اعني ما يجب الاجتناب
عنه في الصلوة شرعا ام لا بل هو مجمل فذهب العلامة الى الثاني لما مر من ان القرينة الصارفة اعم فيحتمل ان يكون المراد
في الاية الشريفة ان الشرك حدث اكبر كالجنابة مثلا يمنع من الدخول بالمسجد مع وجوده فلا دلالة لقيام القرينة الصارفة في هذا الموضع
ايضا بل من جهة كونه اشهر المجازات واشيعها استعمالا فان كثرة استعمال لفظ في معنى يورث الظن بارادة ذلك المعنى في ذلك
الاستعمال الخاص لان الظن لاحق يلحق الشيء الخ لا سيما فيما نحن فيه لكثرة استعمالها في المعاني الشرعية حتى انه قد ذهب الاكثرون
من المحققين الى صيرورتها الى مرتبة استقرت نقل بعضها حقيقة فلا اقل من ان نقول برأي الحمل عليها حين قيام القرينة الصارفة
عن المعاني اللغوية الخامس من وجوه النزاع المتصورة في هذا المقام هي النزاع في كون تلك الالفاظ مستعملة في الصحيح او الاعم لو فرض استعمالها
في المعاني الشرعية ولو مع هذا المقام بحث يكشف اللثام من وجه المرام هو انه اذا تبين ان الشارع قد اراد المعنى الشرعي من هذه
من هذه الالفاظ اما لكونه حقيقة فيه على قول واما بسبب وجود القرينة الصارفة من المعنى اللغوي بناء على قول من يكتفي بها

ولكن القائلين بتعيين المعنى الشرعي من المجازات ... الالفاظ ... [illegible]

في الحمل على المعنى الشرعي من المنكرين للحقيقة الشرعية او مع قرينة معينة انه على قول من يشترطها انه كذلك فقد اختلف الاصوليون
فذهب الى كل فريق وتحقيق الفرق بين المذهبين ان اللفظ المستعمل في هذا المعنى كلفظ الصلوة مثلا وجود ذهني له اجزاء ذهنية
يتوقف صدق اللفظ عليه على اشتماله على مجموع تلك الاجزاء بحيث يكون انتفاء جزء منها موجبا لسلب ذلك الاسم منها وهي
الاركان الخمسة ووجود خارجي له اجزاء ذهنية خارجية وراء تلك الاجزاء الذهنية قد اعتبر الشارع ايجادها في الخارج
فجعل بعضها داخلا في الاجزاء الذهنية مسمى جزءا كالفاتحة والتسبيحة والتشهد والتسليم وبعضها خارجا مسمى شرطا كستر
العورة عن الرجل وكون المصلي متطهرا ومستقبلا وغيرها فعلى القول بكونها اسما للاعم فهي موضوعة للاجزاء الذهنية
اعم من ان يكون مشتملا على الاجزاء الخارجية ايضا اولا فالاجزاء الذهنية اجزاء المفهوم او مفهوم الاسم المعتبرة في صحة صدقه
واما الاجزاء الخارجية فلا اعتبار الشارع في وجود تلك الماهية تشخصها بهذه التشخصات فيكون اجزاء المط ولا يوجب انتفاء
تلك الاجزاء سلب صدق الاسم على اجزاء السالبة نعم يوجب انتفاء وجود المط في الخارج ولكن رفع المطلوبية لا يوجب
رفع التسمية بهذا الاسم ايضا كالانسان حيث ان له اجزاء ذهنية وهي الحيوانية والناطقية فلو انتفى واحد من تلك الاجزاء
لم يصح اطلاق اسم الانسان عليه وله اجزاء خارجية قد تشخص بها في التشخص الخارجي كالاذن والانف وغيرها مثلا
ولا مدخلية لهذه اجزاء في صحة سلب الاسم عليه لصدقه في العرف على الحيوان الناطق ولو انتفى منه الاذن او العين مثلا وكا
البيض الذي يحتاج في صدقه على الجسم المخصوص الى اشتماله على القشر المخصوص فالجسم والقشر والهيئة المخصوصة اجزاء مفهومه
معتبرة في الصدق واما اشتماله على الجسم المخصوص الذي يكون في باطنه فليس معتبرا في وجوده الذهني اعني الصدق وان
كان جزءا منه في وجوده الخارجي لصدقه على الفاسد الذي لا يكون في باطنه شيء وعلى القول بكونها اسما للصحيحة فهي موضوعة
للماهية الجامعة لجميع الشرائط من الذهنية والخارجية فجميع اجزاء المط اجزاء المفهوم على هذا القول فيكون مجملا على هذا التقدير
لعدم العلم بهذه الماهية المطلوبة للشك في بعض الافعال والاقوال هل هو معتبر فيها ام لا كالسورة من الامور الداخلة
واعتبار ستر الرجل فيها في الامور الخارجة نعم نعلم اجمالا ان ماهية الصلوة قد اعتبر فيها بعض الاقوال والافعال
هل هو معتبر فيها ثبوتا وبعضها سلبا وان من الامور ما هو داخل في ماهيتها وما هو خارج لكن العلم الاجمالي لا يكفي في رفع
الاجمال عن الموضوع له بل لا بد من العلم التفصيلي بالاجزاء المفصلة الداخلة وان غيرها خارج عنها بالكلية كما هو الحال
على القول بالاعمية ثم ان ثمرة هذا الخلاف عظيمة في الاحكام الفقهية وبه يختلف كيفية الاستدلال وبيان هذا الثمرة يتوقف

على تحصيل

على تحصيل مقدمة وهي ان تحصيل البراءة اليقينية من كل ما امر به انما يحصل بترتيب قياس في هيئة الشكل الاول في المثال المذكور اعني
الصلوة مثلا بعد وروده وتحقق قوله تعالى اقيموا الصلوة اذا اتى المكلف بما يصدق عليه انه صلوة فيقول هذه صلوة فاتى بها وكل صلوة ماتى
بها توجب الامتثال فهذه توجب الامتثال اما الكبرى فلان الامتثال عبارة عن موافقة الامر فلما اتى الماموربه بما يصدق عليه
اسم الفعل الماموربه فقد وافق الامر وهو واضح ولكن الشان في الصغرى فلا بد من اتيان الماموربه على وجه يصدق
عليه الاسم حتى يمكنه الاستدلال بهذا الدليل اذا تمهد هذا فنقول ثمرة هذا الخلاف انما تظهر في صورة الشك جواز اجراء الاصل
فيما اذا شك في شيء انه هل هو جزء للماهية الماموربها او لا او شك في شرطيته شيء له فعلى القول بالاعم يجوز ذلك الاصل وعلى القول
بالصحيحة فلا وبيان ذلك ان الشك اما ان يكون في اجزاء الصلوة او شرائطها وعلى الاول اما ان يكون في اجزاء المفهوم
التي توجب انتفاؤها سلب الاسم كاركان الخمسة في المثال المفروض وغيرها وعلى الاول اعني الشك في اجزاء المفهوم لا يجوز
اجراء الاصل على كلا المذهبين كما لو شك في الركوع هل هو الانحناء المط او مع الذكر او غيرها فلا بد من الاتيان بما يحصل اليقين
بصدق اسم الركوع عليه ولا يمكن الاكتفاء بالاقل واجراء اصل عدم الزيادة لان الشك في الركوع يوجب الشك في اصل صدق
الصلوة والشك فيه يوجب الشك في الصغرى فلا يحصل له يقين الامتثال بالاجزاء الواردة في الكتاب العزيز اعني قوله تعالى
اقيموا الصلوة بل مقتضى الاصل هو الاتيان بما يوجب يقين الامتثال لان شغل الذمة اليقيني الحاصل بالامر يستدعي
البراءة اليقينية وعلى الاخيرين اعني الشك في غيرها من الاجزاء والشك في الشرائط فيمكن اجراء الاصل فيه على مذهب الاعمي لان
الصلوة عنده اسم للاركان الخمسة فقط فغاية الشغل الحاصل بالامر بها هو الاتيان بالاركان واما اثبات وجوب الاجزاء
الاخر والشرائط فموقوف على دليل اخر بخلافه على القول بالصحيحة فان نفس الامر بها مستقل في اثبات وجوب جميع الاجزاء
والشرائط فعلى القول بالاعم لو لم يدل دليل اخر على وجوب سائر الاجزاء التي هي خارجة عن المفهوم كالفاتحة والتسبيحة
والتشهد والتسليم وكان المكلف اتيا بالاركان بدون سائر الاجزاء كان ممتثلا لصدق الصغرى والكبرى معا لان
الصلوة على هذا عبارة عن الاركان وقد اتى المكلف بها وكل اتى بها كان ممتثلا ولكن لما دل دليل خارجي بوجوب اتيان
الفاتحة والتشهد والتسليم نحكم بوجوب اتيانها باعتبار هذا الدليل واذا شك في وجوب السورة لم نحكم بعدم الوجوب
للاصل لانه قد امتثل بالامر الوارد بالصلوة والاوامر الدالة على اعتبار سائر الاجزاء باتيان الماهية المشتملة عليها ويكون
الشك في السورة شكا في انه هل اراد الشارع من المكلف مع هذه الشرائط والاجزاء شيئا اخر ايضا وهو السورة ام لا والاصل عدم

اراده شئ اخر معها لانه شك فى التكليف الاصل عدمه وكذا الاصل بقاء اطلاق الامر بالنسبة الى هذا القيد بعد اطلاق القول بالصحيح
فان الاشتغاد بالماهية الصحيحة قد حصل ولا يحصل اليقين الامع تيقن صدق الماهية الصحيحة على المأتى به ولا يحصل الامع القطع بصحتها
الذى لا يحصل الامع اتيان جميع الاجزاء والشرايط حتى المحتملة ايضا وبالجملة حال الشك حال الشك فى اجزاء المفهوم مع الاشتغال
بالاجزاء والشرايط المحتملة ايضا تحصيل المصرى وبعبارة اخرى فلا وجه باجراء الاصل هنا يرجع الى ان الاصل عدم وضع الصلوة
لما يشتمل على السورة مثلا وقد مضى بيان ان مثل ذلك القاضى لاثبات الموضوع له لا يثبت بالاصول لان اثبات اللغة بالدليل وليس
بجايز الى الانقرد هذا مفقول لا ثمرة لنا معتمدى تحقق الاعمية بالنسبة الى الاركان الخمسة لان اعتبارها فى المكتاب فلا يمكن
حصول الشك فى نفس هذه الاركان لثبوتها بالدليل القطعى اعنى الاجماع بل بالبداهة بقى الشك فى كيفيتها فلو شك فى التجويد
مثلا هل هو شرط وضع الجبهة على الارض او تغييره فيه وضع ساير الاعضاء ايضا وكذا الطمانينة فبعد ثبوت اشتراط الاصل
فى الصلوة فلا بد فى حصول الامتثال من الاتيان بما يوجب اليقين بوجوده فيها ولا يبقى الحال فى ذلك بين القولين اما
على الصحيحة فواضح واما على الاعم فلان المفروض ثبوت تقييد صحة مدلول اللفظ اعنى الامر باتيانه مع هذا الامر المشكوك
المجمل ولا شك ان المقيد بالمجمل ايضا مجمل فلا بد من اتيانه على وجه يعلم حصول الشرط فيه واما بالنسبة الى غير الاركان فالظان
مذهب القائلين بالاعمية بالنسبة الى الاجزاء الباقية والشرايط هو الاقرب على ما ذهب اليه السيد الاستاد دام ظله وذلك لانه بعد
اتفاقهم على ان الحقيقة الشرعية ان ثبت فى غير المعانى اللغوية فانما هى الحقايق المتشرعة وكذا على القول بعدم الثبوت بعد اتفاقهم على
ان المعانى الشرعية المستعملة ولو على سبيل التجوز فى محاورات الشارع انما هى المعانى التى صارت الالفاظ حقيقة فيها فى عرف المتشرعة
فطريقة اثباتها واستعلامها تحصيل الحقايق العرفية المتشرعة باستعمال امارتها الكاشفة منها فنقول ان المتبادر فى العرف
من تلك الالفاظ وان كان هى الصحيحة لكن لما كان التبادر ناشيا قد يكون ناشيا من كثرة الاستعمال او كثرة الوجود وليس هذه
العلامة للحقيقة فلا بد من ملاحظة الافراد الغير المتبادرة فان كان يصح السلب منها فيكون كاشفا عن كون التبادر حقيقيا ناشيا
من الوضع والا فينكشف عن كونه اطلاقيا وفيما نحن فيه بملاحظة العرف وجدنا اطلاق اللفظ على الفاسدة كثرة غاية الكثرة
بحيث لا يصح سلبه عنها فى العرف يدل على ذلك عدم صحة سلب اسم الصلوة عما اذا صلى احد ونقص طمانينة فلا يقال انه ما صلى
بل يقال انه صلى ولكن صلوته باطلة وكذا لو نقص ذكر الركوع او السجود او التشهد او التسليم او الفاتحة او غيرها مما سوى
الاركان فهذا يكشف عن كون التبادر اطلاقيا وانها حقيقة فى المعنى الاعم الشامل للافراد الفاسدة وغيرها وما يرى فى العرف

٢٨ انه قد يقال احيانا على الصلوة الباطلة انها ليست بصلوة معناه ليست بصلوة معتبرة شرعا كما من باب المبالغة فى تشبيه الشئ القديم النفع
بعدمه وذلك لانه لما رسخ فى الاذهان ان الشارع لا يريد الا الماهية الصحيحة المشتملة على جميع الاجزاء والشرايط والحال ان المكلف ايضا فى مقام
الامتثال فاذا اتى بالماهية ببعض شرطها او جزئه فيقولون انها ليست بصلوة اى ليست ما اراده الشارع فهو فى الحقيقة سلب المراد
للشارع وهو لا يوجب صدق سلب الاسم ايضا اذ لم يثبت ان كل ما صدق عليه الاسم فهو مراد هو اعم من مطلوب الشارع وسلب الاخص
لا يستلزم سلب الاعم ومما استدل على الاعمية بالاستعمال فى الفاسدة فانا نرى استعمالها فى الاخبار وعبارات الفقهاء
ومحاورات العرف كثيرا غاية الكثرة وفيه ان الاستعمال اعم الا ان يدعى الاطراد وهو ليس ببعيد لانا نرى ان عبادات اكثر
الناس فاسدة من جهة اللحن فى القراءة وعدم مراعات المخارج وساير وجوه البطلان ومع ذلك يطلق على ما اتوه
انه صلوة وعلى انفسهم انهم مصلون مع العلم بفساد صلوتهم ثم انه قد اورد على القول بالاعمية شكوك لا بد من التنبيه عليها والجواب
عنها الاول انا وان قلنا بكون الالفاظ اسامى للاعم لكن القرينة على اراده الصحيحة قائمة فيها وهى الامر القطع بان الشارع لا يطلب
الا الصحيحة فيصير اللفظ مجملا ايضا فبعد القطع باراده الصحيحة فى الواجب وتوقف الامتثال بها على اتيان المحتملات على التقديرين
لعدم معلومية الصحيحة الثانى انا لو قطعنا النظر عن القرينة وفرضنا عدمه كما فى النذر والعهد واليمين نقول ايضا بعد تبادر الصحيحة
منها ولو اطلاقا انه لا شك فى ان اللفظ ينصرف اليها عند الاطلاق ويكون مجملا فى الافراد النادرة فلو ورد الامر بها او جعل
متعلقا للنذر او غيره فلا بد من حمله على الصحيحة فيكون مجملا ايضا فلا يمكن اجراء الاصل فينتفى الثمرة بين القولين الثالث
ان اجراء الاصل مع القول بالاعم انما يمكن لو كان وجوب تلك العبادات ثابتا بالادلة اللفظية والحال ان الاجماع القاطع قائم
على وجوبها فقط وهو دليل قطعى والادلة اللفظية ظنية والاخذ بالظن فى مقام الاستدلال وترك القطعى خارج عن السداد
فعلى هذا فالاجماع مجمل يثبت به النقل النقل اليقينى شئ مجمل ولا يحصل يقين البراءة من الا باتيان المحتملات ايضا سواء قلنا بالصحيح
او الاعم فتنتفى الثمرة ايضا الرابع انا وان قلنا بان تلك الالفاظ بنفسها لا اجمال فى معانيها ابتداء وانها حقايق فى الاعم لكنها
قد طرء عليها الاجمال بالعرض لكونها مقيدة فى بعض الروايات بالقيود المجملة كقولهم صلوا كما رايتمونى اصلى وقولهم
هذا وضوء لا يقبل الله الخ بعد اتيانه فى مقام بيان وضوء ولا شك ان المقيد بالمجمل ايضا مجمل فلا بد من الاتيان بالمحتملات
فلا يمكن اجراء الاصل ايضا والجواب عن الاول ان الفريقين كليهما متفقان فى اراده الصحيحة وفى انه لو اتى بفرد من الماهية المامور
بها ولم يعلم منشاها من الخارج بسبب انتفاء شرط من شرطها فقد حصل الامتثال لكن لما كان الماهية عند الصحيحى مجملة

غير معلومة فلا يحصل اليقين باتيان فرد منها الاباتيان المحتملات ولو بعيد فرح فى نفى جزئه او شرط على اصل العدم لكان اتيانا
للموضوع له بالعقل وهو غير جايز بخلاف الاعمى فانه لما علم ماهية المامور به بتبينه معلومة فيكفى فى الامتثال بالامر اتيان فرد
من تلك الماهية المعلومة ففى قوله تعالى اقيموا الصلوة ليس المطلوب منه الا اتيان الاركان المخصوصة المحتملة مثلا فلو اتى المكلف بجميع
الاركان لا غير فمقتضى القاعدة الحكم بالصحة لو لم يعلم اشتراطه من الخارج بشئ اخر لكن لما ثبت من الخارج اشتراطه بشرايط
اخر من الاجزاء والشرايط فلا بد فى حصول الامتثال من الاتيان بها ليكم فاذا اتى بها ايضا حكمنا بصحة ما اتى به وان شك
فى وجوب بعض الاجزاء والشرايط لانه قد اتى بفرد من الماهية مع شروطها ولم يثبت اشتراطها بشئ اخر والاصل عدم الاشتراط
بالنسبة ما شك فيه والاعمى انا وان قلنا بان الكل قد ادا الصحيحة لكنها يحصل باتيان فرد من الماهية مع الشرايط وقد
حصل بخلاف الصحيحى فانه لا يحصل لهم العلم باتيان فرد منها الامع اتيان الامور المشكوكة المحتمل الدخول للماهية ايضا ومن
الثانى ان المتبادر من هذه الالفاظ عند الاطلاق هو الصحيحة اجمالا اى كائنة كانت بمعنى ان المراد هو الفرد المطابق
لمقصود الامر والاعمى ايضا لا يحملون اللفظ على الافراد الساقطة بل على المتبادر بادعاء ان الاتى به فرد منها اى من المتبادر
اللذى هو عبارة عن الصحيحة وهذا الاتيان على القول بالصحيحة كما هو واضح نعم لو كان المتبادر هو الماهية المحتملة المشتملة
لجميع الاجزاء والشرايط حتى المشكوكة لكان الحمل على ما لو اتى فيه بعض الاجزاء والشرايط حملا على غير المتبادر ولكن الامر ليس كذلك
ومن الثالث ان الاجماع منعقد على وجوب اتيان ما يظهر علينا ان الادلة والشغل الثابت به يكون تابعا لما يظهر من الادلة
فعلى القول بالاعم اللذى من الادلة مشخص معلوم وهو الاركان المحتملة مع الاجزاء او الشرايط المقطوع الثبوت فيحكم ليشتغل
الذمة بسبب الاجماع واما الباقى اعنى الاجزاء المشكوكة والشرايط المشكوكة فلم يظهر ثبوتها من الادلة فيحكمون بالعدم للاصل
بخلاف القول بالصحيحة فان الذى يظهر من الامر بالماهية شئ مجمل غير مبين ولا يحصل اليقين بالخروج عن مورد الاجماع
الا بالاجماع لقطع باتيان تلك الماهية تامة الاجزاء والموقوف على اتيان المحتملات نعم لو كان الاجماع منعقدا على وجوب اتيان
الاجزاء والشرايط النفس الامرية والماهية المطابقة لمقصود الامر فى نفس الامر لكان يمكن القول بان تلك الماهية امر مجمل
غير معلوم والشغل بها ثابت بالاجماع ولا يحصل يقين البراءة منه الا باتيان ما يقطع باندراج تلك الماهية فى ضمنه
وذلك لا يحصل الا باتيان الجميع المحتملات ولكن الشأن فى ثبوت ذلك الاجماع لعدم كوننا مكلفين بما فى نفس الامر والسد
باب العلم وانما قلنا باتيان بالقطع باندراج تلك الماهية فى ضمنه لان اتيان الماهية النفس الامرية من غير زيادة ونقصان

غير ممكن لنا لانه فرع العلم والحال ان باب العلم منسد لنا فيه والا لما كان لهذا الخلاف ثمرة معتد بها وبالجملة فقد ظهر جريان التمسك
بالنسبة الحاصل الهيئة على القول بالاعم بخلاف الصحيحى واما بالنسبة الى الشرايط والاجزاء انفسهما فلا ريب وجريان الاصل
اذا كان معنى الجزء معلوما بيانا مثلا اى الركوع اللذى هو جزء الصلوة له معنى معلوم عرفا ولغة واختلفنا انه يجب فيه الانحناء الى حيث يصل
الكفين الى الركبتين ام يكفى بمقدار ما يصل رؤس الاصابع الى الركبتين فاذا تحقق صدق الركوع بالانحناء الثانى ولم يتم الدليل الشرعى
على الزايد من ذلك يدفعه بالاصل ويبقى الاصل عدم وجوب الزايد لصدق العرف بانه ركع وبالاصل السليم عن المعارض يثبت
الركوع فاذا ثبت ذلك يبقى ان الانحناء الزايد على ما مر غير جزء للصلوة ايضا وان كان الصلوة بالنسبة الى ذلك الجزء مجملا وقد
استشكل الاستاد دام ظله العالى فى ذلك بان اجمال الصلوة سار فى الركوع فلا يعلم ان الركوع اللذى يحصل به الصلوة ايضا
فكيف يمكن دفع الزايد بالاصل وقد ذكرنا استشكاله دام مجده فى مبحث المجمل والمبين وظنى انه لا اشكال فى ذلك وفى بعض
تحقيقاته سلفا كان يقول بجريان الاصل والرجوع عما نقلنا منه قال الاستاد دام مجده ولعلك تقول بمقالة الصحيحى
كما هو المشهور بين المجتهدين ولكن بتتبع كلمات الاصحاب وجدتهم متمسكين بالاصل فى العبادات فى مقامات عديدة حتى من جماعة
الاعلام القائلين بان الاسامى العبادات للصحيحة منها كالمصنف وغيره من القدماء والمتأخرين كصاحب المدارك والمحقق
الخونساري حتى الى اتيت عبارات الاصحاب قريبا من كونهم ولا يريدون الاصل اما الاصل اللفظى فقد عرفت انه لا اصل فى المقام
بعد الحكم باجمال اللفظ واما الاصل العقلى فهو غلط فاحش اذ لا معنى لجريان الاصل الاعتبارى بعد ثبوت التكليف بل مقتضى الاصل
هو الحكم لوجوب الاتيان بالجزء المشكوك فيه وكذا اصالة عدم كون الشئ جزءا على ما هو ظاهر جلى فظهر بذلك على ان بناء الاصحاب على
كون العبادات اسامى للاعم وان وجدت فى بعض عباراتهم بانها للصحيح ولذا كان يقول والدى المحقق دام مجده يمكن ادعاء الاجماع
على جريان الاصل فى العبادات وان كانت اسامى للصحيح فيكون اجراء الاصل لا من باب القاعدة بل من جهة الاجماع قال الاستاد
ولما رايت ذلك ظهر فساد ما كتبت عليه قليم الدهر اقول لا يمكن ان يكون اجراء الاصل فى كلمات الاصحاب من باب التاييد كما انهم
قد يتمسك بالادلة الضعيفة بل بالقياس ايضا اذا كان الدليل على المطلب قائما ولكن هذا التوجيه لا يجرى فى عبارات الاصحاب جميعا بل
فى بعضها لتصريح بعضهم فى عدم جواز التمسك بالاصل فى العبادات على القول بالاعم ايضا اذ هى حينئذ مامور بها مجملة كقوله صلوا
كما رايتمونى وخذوا عنى مناسككم واشباهها والجواب ان النزاع فى اصل مدلول اللفظ من حيث الذات والاجمال الطارى لا يقدح الثمرة
بالنظر الى حاق اللفظ نعم لو كان الاجمال بحسب الذات كما يقول الصحيحى لكان له وجه وهو كما ترى وايضا الكلام فى العبادات مسلم لا

لا خصوص بعض دون بعض وذلك الاجمال يثبت بالجمع مع ان الاخبار الواردة في البعض اتيم فيها كلام بحسب السند
والدلالة ومايق ان الش كلا باس بالفاسدة قطعا فلا ثمرة ايتم فاسد جدا امااولا فلان الكلام ليس في الاوامر فقط واما ثانيا
فلانه لا منافات من كون المراد منهما وضع اللفظ للاعم واتيان المكلف بالصحيحة اذا ثبت من اللفظ وارادة الش هو
الصحيح فلو قال الش صلوا ولم يكون المسودة ثابتة جزئية لقلنا ان الاتيان بالصلوة الخالية من السورة صحيح وبالجملة
ماثبت من مدلول اللفظ فهو صحيح قطعا وما سوى ذلك ما شك اشتراطه للصحة المامور بها يدفع بالاصل فلا اجمال اصلا
وقد استدل بقوله لا صلوة الا بطهور والجواب ان غاية ما هناك ثبوت الاستعمال وهو اعم سيما مع ملاحظة نظائره من
قوله لا صلوة لجار المسجد فانه لا يمكن الحكم بنفي الماهية فيها بل حملها عليه يحتاج الى قرينة مع ان الاستدلال بها دوري اذ حملها
لا على نفي الماهية فيها فرع كون العبادات اسامي للصحيح مع انها ظاهرة في نفي الصفة ولذا لم يتمسك احد من الفحول في نفي
الاجمال في مبحث المجمل والمبين على حملها على نفي الماهية بل تمسكوا بكونها اسما للصحيحة كما سياتي انش قوله الحق ان الاشتراك
واقع في لغة العرب اقول لنا في المقام دعويان الاول في الجواز وعدمه والثاني في الوقوع اما الاول فالحق هو الجواز
لوجود المقتضي وهو الوضع وعدم المانع منه الا ما تخيله الخصم الجاهل من كونه غير مفيد لو وضع غير مبين وهو خيال فاسد
لمنع الملازمة لو اراد من قوله غير مفيد نفي الافادة ولو اجمالا لان الفائدة الاجمالية ايض من الفوائد كما في المشتركات
المعنوية بل ربما يكون المقصود من الكلام هو الاجمال كما قرر في محله وكذا الاستعداد للامتثال وغير ذلك ومنع
بطلان التالي لو اراد الفائدة التفصيلية ولو تنزلنا عن ذلك وسلمنا فانما يتم في الوضع التخصيصي اذا كان الواضع واحدا
واما اذا كان الواضع متعددا بان كان اللفظ موضوعا لمعنى عند طائفة والاخر عند اخرى فلا يجري فيه هذا الكلام
وكذا ان كان الوضع بطريق التخصص وغلبة الاستعمال ان لم نقل باشتراط هجر المعنى الاول في المنقول لم قلنا بتحققه
في المشترك واما الثاني فالاصح وقوعه لغة لاطباق اهل اللغة على ان القرء للطهر والحيض معا من البدل من غير
ترجيح وهو معنى الاشتراك على ما حكي وكذا تنصيص بعضهم بالاشتراك في بعض الالفاظ حكي عن العين انه اباد ارقه قال
القرء وقيم الحيض والطهر والوقت والقافية وحيث ثبت استعماله في الحيض والطهر والقافية لا بد وان يكون
مشتركا بين القافية واحد الاولين لعدم العلاقة بينهما ظاهرا ثم قال وجمع الطهر قروء وجمع الحيض اقراء ونقل عن العين
ان العين يقع بالاشتراك على معان ايضا مختلفة ثم عد الاشياء ومن جملة الامارات المثبتة له التبادر وعدم صحة السلب

لكن

لكن هذا انما هو بالنسبة الى ثبوت المعنى في العرف واما ثبوته لغة فيحتاج الى اصالة عدم النقل وبذلك يتم المطلوب
لكن الاستاد دام ظله استشكل في المقام في التمسك بالاصل المزبور لاثبات الاشتراك في اللغة حيث ان اجراء الاصل بالنسبة
الى كل معنى بحصله يرجع الى ان هذا المعنى الثابت عندنا لا بد ان يكون هو الموضوع له في اللغة دون غيره والا يلزم النقل
المرجوح فاثبات كل من المعنيين ينافي الاخر والاصل معارض بمثله وايضا الدليل على حجية ذلك الاصل ليس الا الاجماع وهو
هنا مفقود ولذا لم يتمسك به احد من العلماء الاعلام فالامارة المثبتة له منحصرة فيما ذكرنا من تنصيص الواضع واهل
اللغة به وعدم صحة السلب فيما اذا استعمل اللفظ في معان متعددة ولم يكن هناك امارة تدل على الاشتراك
فهنا يسلك سبيل الاشتراك لا بمعنى انه مشترك حقيقة بل بمعنى ان الامر دائر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز والثاني
مقدم على الاول لرجحان المجاز على الاشتراك لكن هذا انما يثبت كون احدهما لا على التعيين حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن
الحكم بالتعيين وتشخيص الحقيقة من المجاز لانه ترجيح من غير مرجح فلا بد من التوقف والسلوك فيه في العمل سلوك
ولا ثمرة مهمة بين كونه مشتركا او حقيقة ومجازا في المذهبات الا انه يترتب الثمرة بين القولين لو ورد مثل هذا اللفظ
في الكتاب والسنة مستعملا في المعنيين في استعمال واحد فعلى القول بالجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى وعدم
الجواز في الحقيقة والمجاز يظهر الثمرة حيث انه على الاول يقبل وعلى الثاني يطرح وكذلك العكس العكس ان ثبت القول
بعدم الجواز في المشترك والجواز في الحقيقة والمجاز اذا تقرر ذلك فنقول اختلفوا في جواز استعمال المشترك في اكثر
من معنى واحد على اقوال وكذا على القول بالجواز اختلفوا في كونه على سبيل الحقيقة او المجاز وكذا الاولون انه
على سبيل الحقيقة الراجحة او المرجوحة والجواز وان كان ظاهرا بل حقيقة في الجواز التكليفي المقابل للتحريم الا ان
المراد به في امثال المقام بقرينته هو الجواز الوضعي اي لا يكون الاستعمال صحيحا وموافقا لقانون لغة العرب ومحل
النزاع في استعماله في الاكثر انما هو كان كل واحد من المعنيين اذا المعاني مناط للحكم ومحلا للاثبات والنفي واما
الاستعمال فيهما بان يكون المجموع من حيث المجموع مناطا له فهو نزاع اخر والحق فيه عدم الجواز اما على سبيل الحقيقة
فواضح لان المجموع من حيث مجموع ليس معناه حقيقة واما مجازا فلعدم العلاقة فان العلاقة المقصودة في المقام
هو علاقة الكل والجزء وهو مشروط بشرطين كون التركيب تركيبا حقيقيا وكون الجزء ما ينتفي بانتفائه الكل
والشرط الثاني وان كان محققا لكن الاول مفقود وهذا الكلام بعينه جار في استعمال المشترك المعنوي

فى فرديه او اكثر على سبيل المجموع او كل فرد فرد وكلاهما يتفعان من شئ واحد فاستعمال لفظ الرجل فى الفردين
او الافراد منه استعماله فى المعنيين المجازيين او المعانى المجازية ومن يجوز استعمال لفظ المشترك فى الاكثر من معنى
واحد يجوز ثمة ايضا ومن منع استعمال المشترك فى مجموع المعنيين او المعانى منع هنالك ايضا ولا يذهب عليك ان
لفظ الاشتراك وان اطلق على الاشتراك اللفظى والمعنوى ولكن ليس على سبيل التواطؤ بان يكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما ولا على سبيل الاشتراك اللفظى بل حقيقة فى الاشتراك المعنوى للتبادر ومجاز فى الاشتراك
المعنوى واللفظ محمول على الحقيقة حيث ما اطلق مجردا عن القرينة وهل الاصل فى المسئلة الجواز او عدمه احتمالان
بنيان على تحقيق معنى الوضع وانه مجرد تخصيص شئ باخر لا بشرط شئ اى سواء اريد معه الغير ام لا بان لا يكون فى
الغير ولا ثبوته ماخوذا فيه وعلى هذا فبعد ثبوت الوضع فالاصل مع المجوز حتى يثبت دليل على المنع او انه ما
خوذ فيه نفى الغير وان معناه هو التخصيص بشرط شئ وهو كون المعنى واحدا فى الاستعمال او بشرط ان لا يكون
الغير مرادا معه كما ذهب اليه بعض فالاصل بالعكس او لم يعلم الامرين وح فالاصل ايضا مع المانع حيث انه
بعد ما لم يثبت دليل على صحة مثل ذلك الاستعمال اثباتا ونفيا وكان متوقفا فى مقام الاجتهاد ولتعارض الادلة
فى البين يحكم بعدم الصحة فى مقام الفقاهة ويكفى للحكم بعدم الصحة فى هذا المقام عدم الدليل على الصحة والثمرة
بين المثبت والنافى انما تظهر لو ورد مثل ذلك فى كلام الشارع وكذا بين النافى اجتهادا او فقاهة فانه لو ورد خبر مشتمل على ذلك
على القول بالجواز يعمل من غير اشكال وعلى الثانى لا لانه يثبت عنده ان نحو هذا الاستعمال ليس جاريا على لسان القوم و
على طبق محاوراتهم فلا يكون حجة لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ والظن بالحكم الشرعى المستفاد
منه حجة فرع حجيته وبعد ما ثبت عدم حجيته لم يكن ذلك الظن حجة ومع قطع النظر عن ذلك غاية ان الظن فى المسئلة
الفرعية معارض بما يستفاد من المسئلة الاصولية فلا بد من الترجيح ومن هنا ظهر الفرق بينه وبين النافى بحسب
الفقاهة فانه يعمل بهذا الحديث بالنسبة الى الحكم الفرعى المستفاد منه لخلوه من المعارض وان كان متوقفا فى المسئلة
الاصولية بحسب الاجتهاد وحكم بعدم ثبوت صحة مثل ذلك الاستعمال ولا فساده انما يثمر بالنسبة الى المسئلة الاصولية من
من انه لا يحكم بالجواز ولا منافاة بينه وبين العمل بالحكم الفرعى لانه ظهر له الحكم الشرعى من غير معارض ونظيره هذا الخبر
الدال على حجية الاستصحاب كقوله عم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وكذا الخبر الدال الوارد فى كون الباء للتبعيض فانه

لعدم

فانه لو علم بحجيته بالنسبة الى المسئلة الاصولية وهو ح او اثبات الموضوعات بل لانه خبر واحد ومع ذلك يكون حجة بالنسبة
الى الحكم الفرعى وهو هنا نقض اليقين بالشك ووجوب مسح بعض الراس وبعد ما افاد ذلك ظاهرا هذا تحرير هذا
الملك وقال ان فى مقام الشك وعدم ثبوت دليل اجتهادى على الجواز فالمنع الاصل مع المانع للجواز بمعنى كون الشاك
موافقا للحكم والعمل مع المانع بحسب الاجتهاد من حيث الثمرة فكما انه لا يجوز له العمل بالظن الفرعى المستفاد من الخبر الوارد
المشتمل على ما ذكر لمعارضته باقوى منه وهو القطع بالمسئلة الاصولية فكيف يعارض الظن القطع فكذا فى التوقف فى
المسئلة الاصولية لا يجوز له العمل بالظن الفرعى المذكور لانه فرع حجية الخبر وهو انما يكون بعد ثبوت كونه على طبق محاورات
العرف فالم يثبت ذلك لم يكن حجة فلو ورد مثل ذلك الخبر وثبت ارادة احد المعنيين او المعانى بالاجماع وكان غيره
مظنونا فلا كلام فى العمل بالاول وكذا فى الثانى على قول المجوز دون المانع لانه يطرحه ولا يعمل عليه او زاد المعانى بالاجماع
وكان غيره مظنونا فلا كلام بالعمل بالاول واما المتوقف فانه وان كان ارادة المعنى الثانى غير معلوم عنده من جهة
عدم ثبوت الرخصة لنحو هذا الاستعمال فيكون مجملا لكنه موافق العمل مع المانع وكذا الكلام اذا لم يكن اجماع على احد
المعنيين او المعانى وكان الكل مظنون الارادة فان المتوقف ايضا لا يعمل بالحكم الفرعى واما اذا ورد مثل ذلك فى
القران مثل إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ صلعم بناء على كون الصلوة مشتركا بين الاستغفار والرحمة وكذا
امهات نسائكم وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن بناء على كون من مشتركا بين البيان والتبعيض
ومتعلقا بالجملة الاولى والثانية فالمانع يأول ما ورد من مثل ذلك ويقول ان التقدير فى الاية الاولى ان
الله يصلى وملائكته يصلون وكذا فى الثانية يكون التقدير بكذا وامهات نسائكم من نسائكم اللاتى
دخلتم بهن وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن وكذا المتوقف ولكن لا يبعد ان يكون مثل
هذا الاستعمال ان ثبت فى الكتاب العزيز اقوى دليل على الجواز وبعد وروده فى افصح الكلام لا وجه للتاويل
فيه سيما بناء على كون الوجه المنع هو عدم ثبوت الرخصة فان بعد ثبوت المقتضى وتسليم ان الوضع هو المعنى
اللابشرط لا تامل لاحد فى عدم صلاحية هذا مانعا والاجماع منعقد على جواز الاستعمال على هذا وبعد وقوع مثل
هذا الاستعمال فى الايات او الخبر لا وجه للمنع وعدم القبول وهذا ليس بادون من اخبار اهل اللغة بنحو هذا الاستعمال
فكما انه لو ثبت يقبل من غير نكير فكذا هنا فان كل من قال بالمنع قال ويمنع جواز مثل هذا الاستعمال مطلقا ويدعى

حاصل منعه المانع وجود المقتضى بمعنى ان الوضع ماخوذ فيه نفى ارادة الغير معه كما يستفاد من عبارة صاحب المعالم حيث جعل الوحدة
داخلا فى الموضوع له فارادة الغير معه فى استعمال واحد مع كون الوضع باقيا بحاله مما لا يجتمعان عقلا ولذا اجابوا بمنع
كون الا الوحدة داخلا فى الموضوع وانه من عوارض الاستعمال فهذا المنع ثم منعا المجيب للمانع انه لو لم يكن الوحدة داخلا فى الموضوع
له وكان اللفظ موضوعا لنفس المعنى من غير ملاحظة الانفراد وعدمه جاز الاستعمال فى المعنيين وضعا لوجود
المقتضى وعدم المانع وبعد ثبوت المقتضى للاستعمال وهو الوضع اللابشرط ما رأينا فى كلام احد من البيانيين والاصوليون
تمسكوا فى ثبوت المانع بعدم ثبوت الرخصة لنحو هذا الاستعمال ولذا ترى الى استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى
لم يتمسك فى اثبات المنع بعدم ثبوت الرخصة ولم يذكروه اصلا مثله بل المنع الذى ذكروا هنا انما هو كون المجاز ملزوما
لقرينة معاندة للحقيقة بناء على كون احد الوضع وضعيا لابشرطيا وكذا بناء على اعتبار الوحدة فى الموضوع له هو ما ذكرنا
ولذا لم يجعلوا استعمال اللفظ فى معنييه المجازى والحقيقى على سبيل الكناية من محل النزاع كما سيجئ تمام الكلام فيه انشاء الله
فهذا ايضا رد آخر على القائل بعدم الجواز من باب سد الفقاهة وعدم ثبوت الرخصة فان البيانيين صرحوا بجواز استعمال
لفظ فلان كثير الرماد فى الملزوم وارادة اللازم معه وهذا غير استعماله فى اللازم فى الملزوم او العكس والظاهر من هذا
ارادة تمام اللفظ واستعماله فيهما وهذا كما يكون نقضا على المانع المذكور كذا على القائل بكون الوضع ماخوذا فيه
كونه بشرط لا لانه لم يكن الاستعمال فى معنى الحقيقى والمجازى فى الكناية وحمل كلامهم على ان المراد استعماله فى المعنى الحقيقى
والمجازى على سبيل المسامحة وانه كان معنى حقيقيا قبل وان لم يبق على حقيقته الان او ان الاستعمال كان فى نفس الملزوم
وارادة اللازم منه لا يلزم ان يكون من نفس اللفظ خلاف الظ ولا داعى الى الصرف فلم يبق ريب فى المقام انه لو ثبت المقتضى
للاستعمال وهو الوضع يجوز الاستعمال لتحقق الاتفاق من الكل على عدم مانع فى المقام الا المانع العقلى الذى ذكرنا
بناء على اعتبار الوحدة ونفى ارادة غيره وهو ايضا خلاف التحقيق لانه من عوارض الاستعمال على ان كلام هذا المانع لو تم
يدل على عدم جواز الاستعمال بطريق لا المنع ولو على طريقة المجاز وكلامنا الآن فى الجواز فى الجملة اعم من ان يكون على
وجه الحقيقة او المجاز فان التحقيق ان الوضع عبارة عن تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وانه تحقيق اللفظ للمعنى بحيث
متى اطلق فهم والمراد بالاطلاق هو الاطلاق بحسب هذا الوضع فلا ينافيه وضع ذلك اللفظ لمعنى آخر بطريق الاشتراك
وكما ان الحالات والكيفيات الحاصلة للمعنى حين وضع لفظ زيد للذات المخصوصة من الصغارة والكبارة وشكل مخصوص

وجهة

وهيئة مخصوصة وكونه في وقت كذا وساعة كذا ومكان كذا وهكذا غير مقصود للواضع ولا يلتفت اليه ولا دلالة اللفظ عليها وكذا
بالنسبة الى ارادة الغير وعدمه فانه لا دلالة للوضع على اريد من فهم المعنى من اللفظ وارادته منه عند الاطلاق سواء اريد الغير
معه في ذلك الاطلاق باعتبار وضع اخر ام لا نعم ان اريد الغير معه بحسب هذا الوضع دون وضع اخر كان هذا خارجا عن مقتضى
الوضع لان الموضوع له بهذا الوضع لم يكن الا معنى واحدا والغير خارج عنه فهما معا ليس معنى اللفظ حقيقة ومحل النزاع ليس
من هذا القبيل فان المفروض ان اللفظ وضع للمعنيين بوضعين مستقلين وقد استعمل اللفظ في غيرهما بحسب هذا الوضعين
في استعمال واحد وارادة الغير معه بحسب وضع اخر لا ينافيه ولا يخرجه عن كونه حقيقة ولا موضوعا ولم نر في العرف ايضا
استهجان ولا استقباح بالنسبة الى هذا الاستعمال فاذا قال السيد لعبده ائتني بالجون وقال اردت من هذه اللفظة
معانيه الحقيقية وهي الاسود والاحمر والابيض كان المعنى الكنائي في مثل طويل النجاد معناه الحقيقي وكذا طول قامة الشخص
الذي هو معناه المجازي بعد هذا الكلام موافقا لقانون العربية من غير استنكاف ولا استقباح فقد ظهر من هنا ان
ما ذهب اليه سلطان العلماء ره ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا معها فهو قد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في
الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في هاتين الصورتين وملاحظة الانفراد وكذا استعداد منفيان حين الوضع بل
المعنى المجرد هو الملحوظ كلام في غاية المتانة والجودة وبعد ثبوت ذلك لا معنى للتوقف في صحة نحو ذلك الاستعمال لعدم
ثبوت الرخصة فان المقتضي للجواز شيئان الوضع والعلاقة ومتى ثبت واحد منهما فالاصل الجواز حتى يثبت المنع فلا
يتم ما قاله بعض المحققين من ان القدر المتيقن هو وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد وكما لم يحصل لنا اليقين با
لوضع للمعنى بشرط الوحدة لم يحصل اليقين بوضعه لا بشرط الوحدة واستعداد وغاية يمكن ههنا هو التمسك باصالة
عدم التقييد وهي معارضة باصالة عدم الوضع له فلم يتعين الوضع بالنسبة الى احدهما والوضع توقيفي يحتاج الى الثبوت
ولا يجوز التعدي عن مقتضاه فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن فانه كما ان الرخصة النوعية الحاصلة من العلاقة
في المجاز كافية في الاستعمالات المجازية وللمستعمل ان يستعمل اللفظ في المناسب للموضوع له من المناسبات المقدرة
اى مناسب كان ولا يحتاج الى ثبوت الرخصة بالنسبة الى اشخاص الاستعمالات ولا اصنافها وانواعها حتى يثبت
المنع من الاستعمال بالنسبة الى كل منها فكذلك في الحقايق بعد ثبوت الوضع ولو كان مجرد احتمال مدخلية حالة الانفراد
في الوضع موجبا للتوقف لكان بالنسبة الى غيره من الحالات التي ذكرنا ايضا كذلك وما الفرق بينهما في مدخلية هذا

الاحتمال

الاحتمال وعدم مدخلية غيرها فيلزم اختلال الاوضاع واجمالها بالمرة وكذا في المجاز هل ترى بناء مكالمات العرف والعادة
على التدقيق والتفحص صنف من صنف ونوع من نوع حتى لم يتعد منهم بيانات صنف الى اخر وكذا نوع الى اخر وليس في
كلام احد من البيانيين والاصوليين من هذه التفرقة عين ولا اثر والذي يحصل من استقراء كلماتهم هو الرخصة مطلقا بعد
ثبوت العلاقة الا ان خرجه الدليل نعم كلما ثبت منهم شرط في نوع من انواع العلايق فهو المتبع ونحن لا ننكره ولكن ذلك
لا يضر بالمقصود من ثبوت الرخصة مطلقا لانه ثبت بالدليل وكلامنا انما هو فيما لم يثبت شرط اخر فاحتمال الشرط اخر او ما
نع منه لم يطلع عليه مدفوع بالاصل وما قاله المحقق المذكور في المقام ان الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه وذلك لا يحصل الا بوحدة اللفظ والموضوع له والحقيقة هو الكلمة المستعملة في الموضوع له في الاستعمال ايضا لا بد
ان يكون واحدا لان الاستعمال في الموضوع له لا يكون الا استعمالا واحدا ففيه تامل اما اولا فلان قوله وذلك لا يحصل الا بوحدة
اللفظ والموضوع له ان اريد منه عدم كون الموضوع له متعددا فيلزم منه نفي وقوع الاشتراك بل جوازه لتعدده وان اريد
الوحدة بمعنى عدم ارادة غير الموضوع له معه بحسب هذا الوضع فهو مسلم وان قيل بذلك في ارادة المعنيين من لفظ المشترك
بل نقول بارادة كل من المعنيين بحسب وضع اللفظ عين اللفظ بازائه وقد وضع كل منهما وضعا مستقلا لا دخل لاحدهما بالاخر
وان اريد منه عدم ارادة الغير معه الا بوضع اخر فهو اول النزاع والمسئلة ولا دلالة لقولهم ان الوضع هو تعيين اللفظ
للدلالة على المعنى بنفسه على المنع بالنسبة الى هذا القسم واما ثانيا فلان قوله والحقيقة هو الكلمة المستعملة الخ لا دخل له
بالمدعى حيث ان الكلام في مقام الوضع وكيفيته والحقيقة فرع الاستعمال وعلى تقدير تسليم هذا الكلام في الاستعمال وانه لا بد
ان يكون الاستعمال واحدا لان الاستعمال في الموضوع له لا يكون الاستعمالا واحدا ففيه انه منقوض بالكناية فان الذكور
في تعريفه فيها في مبحث البيان هكذا الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فظهر انها تخالف المجاز من جهة ارادة
المعنى الحقيقي مع لازمه وقد ذكر التفتازاني في شرح هذا الكلام اى ارادة ذلك المعنى مع لازمه كلفظ طويل النجاد والمراد به
لازم معناه اعني طول القامة مع جواز ان يراد حقيقة طول النجاد ايضا فان هذا الكلام اصرح صريح في ارادة حقيقة طول
النجاد بحقيقته مع المعنى المجازي في استعمال واحد وكذا قول الثاني من جهة ارادة المعنى الحقيقي مع ارادة لازمه فانه يدل
على ان ارادة الغير مع المعنى الحقيقي لا يخرجه عن كونه حقيقة وكذا ينفي كون الاستعمال في الموضوع له منحصرا بان كان استعمالا
واحدا بان لا يريد معه غيره وكلام السكاكي في موضع من المفتاح يشعر بجواز ارادة المعنى الحقيقي مع المجاز في الكناية حيث

قال ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة فلا تمنع في قولك فلان طويل النجاد ان يراد طول نجاده مع ارادة طول قامته وفي موضع
اخر صرح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا حيث قال المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها
ولا اول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان في التصريح
وعدم التصريح وكذا السيد الشريف في الحاشية قال والتحقيق ان اللفظ المستعمل في ما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة ويقابله
المجاز لانه المستعمل في غير ما وضع له فقط والكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعا فان قوله
والموضوع له مراد تبعا وان لم يكن صريحا في كونه مستعملا فيه اللفظ بل يحتمل ان يكون مرادا بطريق اللزوم والاشتمال لكن مقابلته
بالقسمين الاخرين وتقييد كل منهما بلفظ فقط قرينة واضحة على ان المستعمل فيه في الكناية هما معا وكذا صاحب الكشف
بعد ذكر الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض ساهذا لفظه وقيد الحقيقة بالمجردة اي المفردة احترازا عن الكناية اذ قد
يسمى حقيقة غير مفردة حيث يراد فيها المعنى الحقيقي ايضا او يجوز ارادته فان هذه العبارات كلها صريحة في ان الوضع ليس
ماخوذا فيه الوحدة كما ذهب اليه بعض فانه لو كان ماخوذا فيه ذلك لم يبق المعنى على حقيقته بعد ارادة الغير معه بل مفاد
كلها هو ما ذكرنا من كونه معنى لا بشرط و كما يكون ردا على هذا القول كذا يكون ردا لما ذكر من كون الوضع توقيفيا
وعدم ثبوت الرخصة من الواضع في استعمال اللفظ في اكثر من معنى بطريق الوضع وان الاستعمال في الموضوع له لا يكون الا
استعمالا واحدا فان هذه الوجوه كلها وجوه اعتبارية لا اعتبار بها في هذا المقام بعد وجود المقتضي وهو الوضع سيما بعد وجود
مثل هذه التصريحات في كلامهم باستعمال اللفظ في اكثر من معنى في الاستعمال الواحد مع كون الحقيقة باقيا على حقيقته وسيما من
تصريح مثل السكاكي الذي هو رئيس في الفن وكلامه حجة هذا ما سنح بالبال حسب ما اقتضاه الحال ولنرجع الى ذكر ما
افاده دام ظله وحاصل كلامه في المقام انه ماخوذ في وضع اللفظ لمعنى عدم ارادة غيره منه نظرا الى التفسير بانه متى اطلق فهم منه
فان العموم المستفاد من لفظة متى يقتضي عدم ارادة الغير من هذا اللفظ وعدم انفهامه منه حين الاطلاق ولو جينا مادة الا لم
يكن العموم باقيا على حاله ولم يجتمع ارادة العموم منه مع ارادة الغير ولا اشكال في بقاء العموم بحاله وعدم انثلامه مع تعدد
الواضع في المشترك وجهل احدهما بوضع الاخر وكذا في الوضع التخصيصي الذي حصل بكثرة الاستعمال لانه امر غير اختياري واما ان
كان الوضع تخصيصيا وكان الواضع واحدا فقد وضع الوضعين او الاوضاع منه بالنسبة الى لفظ واحد قرينة على عدم ارادة
العموم المستفاد من قولنا متى اطلق على حقيقته فان مفاده على تقدير العموم عدم ارادة غير ما وضع له اصلا وهذا لا

بجامع

يجامع الوضع الاخر بل المراد منه هو العموم الاضافي بالنسبة الى غير المعاني الموضوع له لئلا ينافي ارادة كل من تلك المعاني
او المعنيين من اللفظ عند الاطلاق والحاصل ان الاقسام للمشترك هنا ثلثة قسم في القسمين الاولين لا يمكن ارادة المعنيين
من اللفظ بحسب الوضع واما في الاخير فانه وان امكن ارادتهما من اللفظ بحسب الوضع نظرا الى ارادة الغير المستفاد من
الوضع اضافي لكن في هذا القسم ايضا العدد الثابت من الوضع وانما هو في حال الانفراد لا بشرط الانفراد كما فهمه البعض بل
كون المعنى بنفسه داخل الوضع من غير ملاحظة اجتماع الغير معه وعدمه معه فلم يثبت لنا الرخصة في ارادة الغير معه بحسب الوضع
لا بحسب التصريح منهم ولا من كلمات استقرائهم استقراء كلماتهم فلا بد من التوقف هذا بحسب الحكم في المسئلة الاصولية واما
الاستدلال بالجواز باستعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى بما ورد في الايات الكريمة فضعيف اذ ان ثبت قطعية الاستعمال
فلا كلام في حجيته وكونه دليلا على الجواز ولكنه ليس فيهما ما يفيد ذلك بل غايته الظن بالاستعمال واثبات المسئلة الاصولية
لا يخرج عن اشكال الظن وصحة حكم في الاحكام الفقهية ما يشتمل على مثل ذلك الاستعمال لا يحكم بصحة ذلك الاستعمال ولا ينفيه لكن لا وجه لرده
الحكم الفرعي بعد عدم ثبوت الحكم الاصولي بعد وجود القرينة الدالة على المراد ولو كان قرينة ظنية فان المناط في الافادة والاستفادة
انما هو تفهيم المعاني ولو بتأويل التفهيم ولو بغير النحو المتحاور المتعارف لكان حجة غايته انه لم يثبت كون مثل ذلك الاستعمال مواضعا
لقانونهم وهذا لا دخل له في حجية الحكم الشرعي وعلمه بعد فهم المراد هذا ما افاده دام ظله وفيه تامل اما اولا فلمنع افادة التخصيص
نفي ارادة الغير منه غايته الاختصاص وهو غير التخصيص المصطلح سلمنا لكن نقول ان نفي ارادة الغير منه انما هو بحسب هذا الوضع
ولا منافاة بينه وبين ارادة غير الموضوع له من اللفظ بحسب وضع اخر فان الحيثية ماخوذة في الاوضاع كما انه ماخوذة في
الاستعمالات فان لفظ زيد اذا وضع لذات شخص فمقتضى الوضع له انه متى اطلق اللفظ بحسب هذا الوضع اريد منه الذات
ولم يرد منه غيره بحسب هذا الوضع وكذا اذا وضع ذلك اللفظ لشخص اخر وارادة كل منهما بحسب الوضع الثابت له لا يوجب
تخصيصا في عموم الاطلاق الماخوذ في الوضع فانه وان لم يذكر الحيثية صريحا في التعريف لكنه ماخوذ فيه وثانيا انه على هذا
يلزم نفي الاشتراك الا في صورة واحدة وهو تعدد الواضع مع جهل احدهما بوضع الاخر ويلزم كون وضع المشترك مشروطا
وليس في كلماتهم من هذا اعني ولا اثر ولم يقل به احد وثالثا ان القول بالتخصيص للوضع المشترك محل تامل واشكال
لان المعنى الذي صار بكثرة الاستعمال الحد التخصيص وحقيقة لا بد ان يكون بينه وبين معناه الاصلي ملاقة ومناسبة ليصح
الاستعمال فعلى القول بكون المنقول فيما للمشترك لا بد ان يكون هذا داخلا فيه ولو قطعنا النظر عن ذلك لا ريب ان بعض

وصيرورته حقيقة لابد من هجر المعنى الاول فيصير مجازاً واما قبل هجر المعنى الاول فالمعنى الثاني داخل في المجاز المشهور
والاحتمال الثالث عند اطلاق اللفظ ليس من باب الاشتراك لان تحقق الوضع التاخرى غير معلوم بل من باب تعارض
الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح وصيرورة المجاز هنا حقيقة انما يعلم اذا بلغ هذا المعنى بحيث يكون غيره متبادراً وذلك
لا يكون الا اذا هجر المعنى الاول بحيث احتيج في الاستعمال الى القرينة الصارفة لا المعينة واما رابعا فلان قوله في صورة وحدة
الواضع ان صدور الوضعين او الاوضاع منه بالنسبة الى لفظ واحد قرينة على عدم بقاء عموم معنى المطلق على حاله بل العموم
ح انما في وعليه ان معنى المطلق ح مجاز ولابد هنا من قرينة جلية وقد صرحوا بان استعمال الالفاظ المجازية مع قرينة غير
جلية في التعاريف غير جائز على انه يلزم استعمال لفظ معنى المطلق في حقيقته ومجازه لشمول هذا التعريف على ما كان الموضوع
فيه واحدا او متعددا او ما كان الواضع فيه واحدا اولا واما خامسا فلان العمل بالمسئلة الفرعية مع التوقف في المسئلة
الاصولية محل تامل حيث ان المتوقف حكمه في العمل حكم المانع في الثمرة حيث ان عدم الدليل على صحة مثل هذا الكلام دليل على
عدم الصحة وهذا داخل في سلك المتشابهات لا من المحكمات نعم على القول بحجية الظن مط الا ما اخرجه الدليل لو حصل الظن
هنا بالمسئلة الفرعية لا يبعد ان يكون حجة مع عدم معلومية العارض له وعلى اى حال فالحكم بذلك على اطلاقه مشكل واما
باقي الاخبار والاثار فالامر فيها اشكل لان اشتمالها على نحو ذلك الاستعمال موجب للاختلال في المثل على قول المانع فلم يكن
واما على القول المتوقف فحجيتها غير معلومة وهذا يكفي لسقوطها من درجة الاعتبار وعلم حجيتها سيما بعد ورود
قوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ فكيف يكون مع ثبوت التفهيم مط ولو بالنحو الغير المتعارف
فح كان المستفاد من هذا الكلام عدم لزوم مواضعة كلامهم م للقانون العرفية وهذا امر لم يتضح لي وجهه الى الآن

قوله ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اقول لابد قبل الخوض في الاستدلال ونقل الاقوال من تحرير محل
النزاع في المسئلة فنقول ان استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه الاول ان يستعمل في مفهوم عام شامل للجميع
وهو المعبر عنه بعموم الاشتراك والثاني ان يستعمل في مجموع المعاني على سبيل التركيب والثالث ان يستعمل في كل واحد من المعاني
على ان يكون مستقلا في الارادة ومتعلقا مستقلا متعلقا للاثبات والنفي والفرق بين هذه المعاني انما يظهر فيما اذا قال
المولى لعبده ائتني بعين مثلا واستعمله في الذهب والفضة بناء على كونه مشتركا بينهما فعلى الاول يكون المطلوب هو القدر
المشترك بينهما ويحصل الامتثال باتيان واحد منهما جزما ويخرج به عن العهدة بالمرة ولا يحتاج الى الاتيان بالاخر وعلى الثاني

فلا يحصل

فلا يحصل الامتثال الا باتيان المجموع فلو اتى بالبعض لم يحصل امتثال اصلا وعلى الثالث فمناط الحكم هو كل واحد من المعنيين
مستقلا فهو بمنزلة حكمين وردا على موضوعين متغايرين كما في العمومات الاستغراقية ومقتضى ذلك حصول الامتثال بفعل
كل واحد منهما لكنه لا يخرج عن الاخر بل لا بد في الخروج من العهدة بالمرة من اتيان الاخر ايضا فلو اتى لواحد منهما فهو عاص
من جهة ممتثل من اخرى ثم انه لا خلاف في جواز الاول بل هو مجاز شايع معروف واما الثاني فقد قيل بعدم جوازه اما حقيقة
فلعدم الوضع لانه لم يوضع للمجموع من حيث المجموع واما مجازا فلعدم العلاقة بينه وبين المعاني الحقيقية الا علاقة الكلية والجزئية
وانتفاء شرطها الا فهو كون الجزء مما ينتفي بانتفاء الكل والثالث هو محل النزاع ثم ان النزاع في هذه المسئلة فقد وقع في مقامات
ثلث الاول في اصل الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلى اى عدم الجواز مط والثاني في كيفيته اى على تقدير الجواز هل هو
بطريق الحقيقة او المجاز والثالث في الظهور والعدم لو قلنا بجوازه على سبيل الحقيقة فهل هو ظاهر في الحمل على الجميع عند
التجرد عن القراين او على البعض او متساو في الحمل عليهما فيتوقف حتى يظهر القرينة والمتكفل لنقل الاقوال في كل من هذه المراتب
مع ادلته قال تجوزه الخ ثم ان السيد الاستاد دام ظله قد اختار الجواز في المقام الاول وكونه على سبيل الحقيقة في الثاني و
وجوبه حمله في الثالث اما المقام الاول وهو الجواز فالدليل عليه انا نرى اللفظ المشترك قد اطلق في العرف وقام قرينة على انه
قد اريد منه كل واحد من المعاني على سبيل الكل الافرادي فلا يعيبون لتخطئته ولا ينسبون المتكلم الى الغلط بعد ما لم يخطئه في العرف
وعند اهل اللسان والمراد بالجواز صحة هذا النوع من الاستعمال في تلك اللغة وكون الاستعمال صحيحا او غلطا انما يعلم
بتتبع موارد استعمالات العرف وعدم تقبيحهم لقائله او تقبيحهم له فكلما يستعملونه في معنى ولم يخطئهم فيه علماؤهم فحكم بجوازه وما
عندهم يقبحونه ولا يقبلونه فحكم لكونه غلطا ونحن لما القينا اللفظ المشترك واقمنا قرينة على ارادة جميع المعاني كما اذا قال
المولى لعبده اذا رايت العين الباكية والجارية والشرقية فاتني مصرحا بان المراد منه مجموع المعاني بخصوصها على ان يكون منها مناط
للحكم بحيث لا يبقى مجال الحصر الى عموم الاشتراك لم نجد العرف يقبحونه في هذا الاستعمال وينسبونه الى الغلط فلا محالة نحكم بالجواز ولو كان
غير جائز لما سكتوا عن التخطئة الا ترى انه لو اساء في الكلام من تبديل حرف او تغيير اعراب لحكموا بتخطئة قائله وكونه غالطا وليس
المراد اثبات الكلية في هذا المقام اى جواز حمله على جميع المعاني حتى في صورة التجرد عن القراين ايضا حتى يرد ان غاية ما يستفاد من
هذا الدليل هو جواز الحمل مع قيام القرينة على ارادة الجميع من تصريح المتكلم او غيره واما مع التجرد ايضا فلا بل المراد اثبات الجواز
في الجملة كما مر واما الثاني فان هذا المانع فلان ما يتصور ها يعتبر في المقام امور ثلث احدها ان المتكلم من الموضوعات اللغوية وهي

باسرها توقيفية يتوقف على ثبوت الرخصة من اهل اللغة اذ لا مسرح للعقل فيها واما النزاع فيها فليس من شانه بيان او

ضاع الالفاظ ومعانيها حقيقة كانت او مجازا وحتى سلمنا كفاية الرخصة منهم ايضا لكنه لم يثبت واما اهل اللغة فغاية ما

ثبت من الاوضاع الحاصلة منهم الواصلة الينا في المشترك هو الرخصة في استعماله في كل واحد من المعاني منفردا واما استعماله

في المعاني دفعة واحدة فلم يثبت لنا الرخصة فيه منهم ايضا فيكفي في الحكم بالعدم عدم ثبوت الرخصة وثانيها انه لا يجوز ارادة المعاني

في استعمال الواحد لا من حيث ان الوحدة جزء الموضوع له حتى يقال انه من جملة لوازم الوجود الخارجي له بل من جهة ان الوضع

تنافيه وعدم ارادة الغير وان لم يكن مصرحا به في تعريف الوضع لكنه مقتضى التخصيص الواقع فيه اذ معناه جعل الشيء من بين امثاله

مخصوصا بشيء اي انه يراد منه هذا المعنى ولا يراد غيره ومقتضى ذلك عدم امكان ارادة غير الموضوع له معه وهو المط وثالثها

انه يلزم من جواز استعماله فيها كونه مريدا لاحدهما الخ وفي الجواب عن الاول فهو انا نستفيد الرخصة في الاستعمالات

من تتبع موارد الاستعمالات كما في المجازات على القول بعدم اشتراط نقل الآحاد فيه فانه متى وجدنا استعمالهم في نوع

خاص نحكم بتجويزهم نوعه بل واكثر الحقائق ايضا لم يثبت لنا الرخصة صريحا فيه بل نعلم من وجداننا في العرف مستعملة في

معانيها انهم قد جوزوها وان استعمال العرف انما هو بتبعيتهم ولئن سلمنا ثبوت الرخصة في الحقائق كلها بسبب بيان الوضع

في كتب اللغات فلا شك ان استعمال اهل العرف ليس من جهة بلوغ الرخصة لهم في كل واحد واحد منها بخصوصه بل ولعلهم

مطلقين على الادنى الا قليل منهم فالحكم ان الرخصة الصريحة ليست بشرط في الاستعمالات لا الفاظا بل المعاني فيه هو استعمال العرف

ووجدانهم غير مخطئين لنوع هذه الدلالة المخصوصة ولا ناسبين لقائله الى الغلط وبالجملة لو دفع مثل هذا الكلام في

كلام احد من اهل العرف فلا معنى لتخطئته والحكم ببطلانه بمجرد هذه الاعتبارات والمرة الفقهية ايضا لو وجدت في المسئلة

انما تظهر فيه واما الجواب عن الثاني فغير خفي انه ان تم فهو مناف لثبوت اصل الاشتراك ويقتضي عدم امكانه اصلا لا منفردا

ولا مجتمعا وهو ظ بالبديهة فيعلم من ذلك ان قيد عدم ارادة الغير المفهوم من التعريف ليس على اطلاقه وان قيده

الحيثية ما هو خفي اي لا يجوز ارادة الغير من حيث انه موضوع لهذا المعنى لا مط فيندفع المحذور ومن هنا يظهر سر

افادة السيد الاستاد دام ظله في المقام الثاني من كون مطلق الاستعمال حقيقيا واما المقام الثاني وهو كونه على

سبيل الحقيقة فلان اللفظ مستعمل في المعاني الموضوعة لها ولم يتغير المعاني حالة الاجتماع من حالتها الافرادية ولهم

لا يخفى ان جهة الاستعمال هو الوضع لا باعتبار العلاقة وما قيل في وجه المجازية ان امتياز قيد الوحدة فيقع مما هو سلطا

العلماء

٣٨

العلماء على انه على هذا يرجع النزاع الى انه هل يجوز استعمال اللفظ في مجازيه او مجازاته اولا وسياق الكلام فيه اتم كان قيل

انا لو سلمنا عدم دخول الوحدة في الموضوع له فلا شك ان المتبادر من اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الواحد لا بقيد الوحدة

بل فات المعنى في حال انفرادها فيكون مجازا في غيره اعني في المعنيين او المعاني لكونه غير متبادر وهو علامة المجاز وكذا

في التثنية والجمع فان المتبادر من التثنية هو الفردان من ماهية واحدة يدل عليها مفرده وبالجملة فهو للدلالة على فردين

من مفرده فان كان مستعملا في معنى واحد فالتثنية يدل على تعدد ذلك المعنى وان كان في معنيين فيدل على تعدد فيلك

المعنيين كليهما فيكون اربعة اشياء وعلى هذا القياس كالعينين فانه للدلالة على شيئين من العين فان كان لفظ العين

مستعملا في الذهب خاصة فيكون معنى التثنية هو الفردان من الذهب اعني ذهبين وان كان مستعملا في الذهب والفضة

فيكون معناه هو الفردان من الذهب والفضة اعني ذهبين وفضتين واما اطلاق لفظ العينين وارادة فرد من الذهب

وفرد من الفضة اعني ذهبا وفضة فهو خلاف المتبادر من لفظ التثنية فيكون مجازا فيه وكذا في الجمع وكذا النفي ممن يجوز له

فان المتبادر منه هو نفي افراد ماهية واحدة فاستعماله في نفي افراد جميع الماهيات بسبب القرينة استعمال في خلاف

المتبادر فيكون مجازا قلنا في جواب هذا الايراد ان الاعتبار بالعلامات والامارات المنصوبة انما هو حيث لم يوجد نص

نص الواضع بان اللفظ موضوع لكذا واما لو وجد تصريح فنحكم بكونه حقيقة في الموضوع له وان لم يكن متبادرا فيما نحن فيه

وان كان المتبادر هو ما ذكره الخصم في كل من المقامات لكنا قد قلنا انه لو استعمل في المعنيين فلا شك في انه موضوع لكل منهما

على ما مر سابقا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يستقيم في المفرد في الاثبات والنفي واما في التثنية والجمع ففيه تامل اذ لم يثبت لنا

وضع التثنية للدلالة على فردين من ماهيتين مختلفتين وكذا في الجمع فمقتضى الضابطة الحكم بالمجازية فيهما لكون هذا المعنى غير متبادر

بينا عدم ثبوت الوضع فيه ايضا من الخارج كعدم صحة السلب وغيره واما المقام الثالث اعني كون ذلك الحقيقة مهجورة بالنسبة الى

سائر الحقائق فلا ظننا من ان المتبادر من المفرد هو المعنى الواحد ومن التثنية والجمع هو الفردان والافراد من ماهية واحدة

وكذا في النفي وان لم يكن هذا التبادر على التبادر الحقيقي الكاشف عن الوضع بسبب نص الواضع بانه موضوع لغير المتبادر

ايضا فلا اقل من ان يكون تبادرا اطلاقيا ناشيا من كثرة الاستعمال ولازم ذلك حمل اللفظ الذي ثبت فيه هذا التبادر على المعنى المتبادر

حين كونه مطلقا مجردا من القرينة فيكون ارادة المعنيين مرجوحة بالنسبة اليه بحيث لا يحمل اللفظ المشترك عليه الا بالقرينة خلافا

للشافعي والآمدي والسيد المرتضى على ما حكي عنه قوله لنا على كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه الخ اقول قد اجاب السيد

لا بعين الواضع ولا بعيره الا بالاجماع

السيد ولم ظله بالنقض والحل اما النقض فهو انه ان اراد ان اللفظ المشترك المجرد عن اللام والتنوين وساير الادوات الدالة على الخصوصيات كعين بالسكون في المثال المخصوص يتبادر منه الماهية الواحدة حين الاطلاق ففيه ان ذلك الجنس موجود في المفرد المنون والمضاف والمثنى والجمع لان اصل كل واحد من هذه المذكورات هو منها اسم الجنس لكن يتم في كل صورة ما يدل على تشخص ذلك الجنس فالتنوين مثلا موضوع للدلالة على فرد منها معين من مدخوله والاضافة موضوعة للدلالة على فرد معين من مدخوله ان كانت الى المعارف والمثنى موضوع للدلالة على فردين بما الحق علامتها الى اسم الجنس وكذا الجمع فلو كان اسم الجنس موضوعا للدلالة على الماهية الواحدة فمقتضى ذلك اعتباره في كل هذه المذكورات فيكون المراد من المنون فرد منها معين من ماهية واحدة ومن المثنى فردان من ماهية واحدة وكذا الجمع وعلى هذا فالفرق بين المفرد والمثنى والجمع بان الوحدة معتبرة في مفهوم الاول فيكون استعماله في غلام واستعماله في خلاف فيكون مجازا دون الاخيرين تحكم وان اراد ان اللفظ المشترك المستعمل كالعين المنون في المثال المخصوص قد اعتبر في مفهومه الوحدة ففيه ان لهذا اللفظ وضعين وضع باعتبار المادة ووضع باعتبار التنوين فالدلالة على وحدة الماهية اما باعتبار وضع الاخير فهو من افحش الاغلاط لما مر من انه موضوع للدلالة على فرد معين من مدخوله ولا مدخلية لوحدة الماهية وتعددها واما باعتبار وضع الاول فيكون مثل الشق الاول وقد عرفت الحال فيه من ان مقتضى القول بالجاز فيه في المثنى والجمع ايضا والحال انه لا يقول به واما الحل فهو ما مر في المقام الثاني في بيان جواب ما قيل في حجة المجاز فيه من ان التبادر هنا ليس متبادرا حقيقيا الخ قوله تبادر الوحدة عند الاطلاق قال من ان كان المراد بالاطلاق هو القابل للعموم وهو الحمل الشايع في جنسه فبعد تسليم هذا الكلام منه كان الدليل اخص من المدعى لعدم شموله لما اذا صرح به على طريقة العموم مثل ان يق بعد بعد اي نقد يكون او اشترى بعين اي عين يكون ولا فرق بينه وبين المطلق في افادة الوحدة عند الاطلاق على القول به وانما الفرق بينهما ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة ويكون الحكم بالنسبة الى غيرها مجملا بخلاف العموم فانه يشمل الشايع وغيرها من النادر بتم في شموله ولا يتم اشكال الا ان يق انه انما ثبت اعتبار الوحدة في المطلق ويستخرج منه بالاجماع المركب والاجماع الذي في نحو المسائل ليس عبارة عن المصطلح عند الفقهاء وهو ما يكون كاشفا عن قول المعصوم ع بل المراد به ما يكشف عن قول رئيس الفن وهذا ايضا حجة وان كان المراد بالاطلاق هو الاستعمال بانه متى استعمل اللفظ يتبادر منه الوحدة فهو وان كان سالما عن المنافية المذكورة لكن يرد على قوله ان هذا استعمال اللفظ في المعنيين لا بد من اعتبار قيد الوحدة فيه مجازا انه ان اريد الاستعمال فيهما معا وفي كل واحد فهو وان كان مستلزما

لماذكره

لماذكره من لزوم قيد الوحدة لكنه خارج عن محل الفرض اذ المفروض استعماله فيهما معا بان يكون كل واحد مناط الحكم ومورد للاثبات والنفي وان اريد الاستعمال في كل منهما فبعد تسليم كون الوحدة داخلا في الموضوع له لزوم الفاء قيد الوحدة هنا اول الدعوى لان هذا انما يلزم لو اريد المعنيين او المعاني بحسب وضع واحد واما لو اريد كل منها بحسب الوضع الثابت له فلا يلزم نعم لو كان مفاد الوحدة الماخوذ في الوضع عدم ارادة الغير من هذا اللفظ لا بوضع واحد ولا باوضاع متعددة ثم هذا الكلام لكنه من اين بل وعلى فرض التسليم انما يدل وضع اللفظ للمعنى عدم ارادة الغير معه بحسب هذا الوضع على انه قد صرح بان تبادر الوحدة انما هو عند الاستعمال ولا دلالة له على مدعاه بوجه لاحتمال ان يكون منشاؤه الاستعمال او الوضع فعند عدم الدليل على التعيين لا بد من الوقف والنتيجة تابع للاخس واعلم ان التبادر له اقسام ثلثة قسم يكون مبين الطرفين بان يكون الحقيقة في التبادر والمجاز في غيره معلوما وقسم يكون اطلاقيا بان يعلم كونه ناشيا عن الغلبة والاشتهار والحكم انه ثبت كونه ناشيا عن القرينة كالافراد الشايعة للمطلقات وهذا لا نزاع في عدم كونه دليلا للوضع والحقيقة لان التبادر الذي يكون معلولا له وبعدا من امارته هو ما يستفاد من حاق اللفظ من غير مدخلية شيء اخر من القرائن الخفية او الجلية وقسم اخر يكون مشكوكا بمعنى انه لم يعلم انه من قبيل الاول او الثاني فهنا يحكم بكونه من قبيل الاول للاصل الناشي عن الظهور والغلبة فان قلت هذا لا يثبت كونه حقيقة لاحتمال ان يكون منشاؤه القرينة وان لم يكن القرينة معلومة للمخاطب مع عدم الحصادها في المقالية فلو اختفت القرينة الموجبة للتبادر عليه حكم بانه حقيقة مع انه مجاز في نفس الامر قلت بعد ثبوت الاجمال في هذه العلامة بواسطة تحققه في المجاز لم يكن الحكم بمجرد وجود التبادر في لفظ على خصوصيته العلامة لانها اعم ولا دلالة للعام على الخاص بل لم يكن مطلق التبادر علامة لها ولا ننكر هذا المعنى بل فان العلامة ما يختص بذي العلامة بل نقول ان العلامة هي ما يكون منشاؤه الوضع ليس الا وهذا لا ينفك عنه فاذا وجد ولم يعلم انه من جهة الوضع او القرينة فلا بد من التحري والفحص في تشخيص انه من اي القبيلين فان ثبت والا يحكم بكونه من قبيل الاول لما ذكرنا من الظهور فان المدار على الظن والظهور ولا ريب في حجيته ولا منافي في هذا كونه مجازا في نفس الامر هذا خفيا على فنقول ان تبادر الوحدة من اللفظ عند الاطلاق وان كان يقتضي كونه حقيقة لما ذكرنا من ان الاصل في التبادر الحقيقية ومقتضى هذا كونه مجازا اذا استعمل مجردا عن الوحدة لكنه اي كون غير التبادر مجازا هنا معارض بعدم صحة السلب فان الذهب مع قطع النظر عن الوحدة لا يصح ان يق انه ليس

بعين وكذا المعاني الاخر اعلم ان ما يرد على القائل بكون الوحدة داخلا في الموضوع له المنع من كونها متبادرا من اللفظ
بل المتبادر جميع المعاني وهذا هو الباعث بحمل الشافعي المشترك على جميع معانيه عند الاطلاق وعدم قرينة معينة نعم يتبادر منه الوحدة
عند الاستعمال لان الغالب في الاستعمالات والمحاورات قصد المعنى الواحد من اللفظ كما نبه عليه سلطان المحققين وهذا
لا يجعله مجازا عندنا من القرينة بالغاء تلك الوحدة وثانيا ان المقدمة المسلم هو وضع اللفظ للمعنيين واما اشتراط الوحدة فلا
دليل عليه والاصل عدمه وقد اجاب عن هذا السيد السند في الوسائل بان اصل عدم الزيادة انما يتمسك به فيما اذا توافق
الخصمان على امر وادعى احدهما الزيادة كما اذا اتفقا على وضع لفظ لمعنى وادعى احدهما وضعه لمعنى اخر فان الاصل عدم الزيادة
واما اذا لم يتواضعا فلا يتمسك بها كما في محل البحث لان احد المتخاصمين يدعي الوضع للهيئة المركبة والاخر للهيئة المطلقة فليسا
بمتواضعين في الدعوى نعم المدعي للوضع للهيئة المركبة معترف بكون الهيئة لما دخل في الموضوع له ومعلوم ان هذا المقدار لا ينفع
والا لزم فيما اذا ادعى بعض وضع الانسان للحيوان واخر للحيوان الناطق الاصل وضعه للحيوان المطلق لان الاصل عدم الزيادة
وهو غلط انتهى كلامه وتحقيق القول بكون الوحدة جزء للموضوع يستلزم نفي الاشتراك عن رأسه وذلك لانه ان كان المقصود
من وضع اللفظ للمعنى مع الوحدة انه لم يقصد منه غير ذلك المعنى بهذا الوضع فهذا لم يقل به احد ولم يدعه وان كان المقصود انه
لا يجوز ان يقصد منه غير ذلك المعنى بوضع اخر فذلك يستلزم نفي الاشتراك فلا بد ان يكون المقصود انه لا يستعمل الا في المعنى
المنفرد وبالجملة كون اللفظ موضوعا للمعنى اما يعلم بتنصيص الواضع واخبار اهل اللغة ولهذا مراتب مذكورة في محلها
واما الامارات اما النص فمعنى المشترك ليس الا انه موضوع لكذا وكذا او حقيقة في كذا او يستعمل في كذا ولم يذكر احد انه مو
ضوع لكذا مع قيد الوحدة وان قيل قولهم موضوع لكذا معناه انه معناه لا غيره بناء على مقتضى الوضع يبقى اولا الوضع مشترك
بين المشترك وغيره وثانيا ان بقيت معنى الوضع على ذلك وهذا يلزم القول بنفي الاشتراك وقد سبق التحقيق واما الامارات
فبعد تسليم تبادر الوحدة منه فان كان يلزم القول بالمجازية في غير التبادر لكن بشرط عدم معارضة شيء اخر اقوى تحقيقه ان
التبادر من امارات الحقيقة وعدم التبادر علامة المجاز ان علم ان التبادر ناش عن الوضع فاذا حصل لنا التبادر في اللفظ
يكون بينا ايجابا وسلبا اجتهادا وان علم ان التبادر ناش من كثرة الاستعمال وغلبتها يكون اللفظ بينا من جهة ومجملا من
من اخرى اعني الغير والغير المتبادر من حيث انه تحقق الوضع يقتضي ارادة ذلك المعنى ايضا من اللفظ ومن حيث انه غير متبادر
من اللفظ وغير مراد منه غالبا يقتضي عدم ارادة ذلك فلم يرجح احدهما على الاخر فصار مجملا هذا بحسب الارادة واما بحسب الوضع يعلم

انه معنا



انه معناه حقيقة واما اذا شك ولم يعلم ان التبادر هل هو الاول او الثاني فالاصل ان يكون هو الاول وبقي مقتضى الاصل لكن
بشرط عدم معارض من اقوى فان عارضه فلا فاذا لم يصح سلب المعنى الغير والغير المتبادر يحكم بمقتضاه وهو انه حقيقة والمعارض
من عدم صحة السلب وعدم التبادر يتعارض بين النافي والمثبت ولو سلمنا ان هذا التبادر غير ناش من الاستعمال بمعنى انه كان
من القسم الثالث الذي هو محل الشك نقول لا شك انه لا يصح سلب المعنى من المعنى المجرد عن الوحدة فان قلت كما تجوز صحة السلب القرينة
او في بعض عبارات الاصحاب لتاويل عنك الحكم الاشتراك وهذا باب واسع لا يشذ منه موضع وهو استعمال المجازي لا ينكره احد ولم
يكن من استعمال المشترك في معنييه شيء والقائل بجواز المنفي احد قلنا اذا ثبت الاستعمال فالاصل ان يكون بطريق الحقيقة بناء ان الاستعمال
وان كان هذا اعم من الحقيقة لكن في بعض الموارد يجعلونه دليلا على الحقيقة لانه بنفسه يكون دليلا بل لخصوصية الموضع
فاذا استعمل اللفظ في معنى واحد وشك انه هل يكون على طريقة الحقيقة ام المجاز فالاصل ان يكون حقيقة وكذا اذا كان للفظ
معنى حقيقيا معينا ومجازيا واستعمل ولم يدر في معناه الحقيقي او المجازي فالاتفاق واقع على ان الاصل هو الحقيقة في نفي اللفظ
لمعنى حقيقي وهو هذا وهذا ومجازي حين وهو المعنى الكلي الشامل للعينين وهو ما يسمى عينا مثلا واستعمل ولم يدر انه هل
استعمل في معناه الحقيقي الذي هو هذا وهذا واريد الخصوصية فيكون حقيقة او استعمل في المعنى الكلي الاخر فيكون الخصوصية
خارجا وبالجملة بعد تحقق ذلك الاستعمال في معنى يشبه استعماله في المعنيين لا مفر لك من الاستعمال في المعنيين والرجوع الى
عموم الاشتراك من غير بعدها من الحمل الاغلاط نعم يكفي في الاسناد دام ظله واقول اصل الاستعمال ليس بحجة الامر حجية الاجماع
والاجماع هنا غير موجود لاختلاف القوم في الجواز في العدم وانه اذا استعمل استعمالا يمكن جعله من باب الاول والثاني
مشكل الحكم بكونه من الاول اذا استعمال المشترك في اكثر من معنى لو جاز لكان مرجوحا حتى لو دار الامر بينه وبين ارتكاب
مجاز صرح بعض الاجلة بتقديم المجاز فح يبقى لا بد من ارتكاب خلاف اصل في هذا الاستعمال وارتكاب المجاز اهون من ارتكاب
استعمال المشترك في اكثر من معنى للاجماع على جواز الاول بخلاف الثاني قوله ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في
قوة تكرير الخ اقول وقد عرفت انه لم يثبت لنا كون التثنية والجمع موضوعين لفردين او افراد من ماهيتين او ماهيات متعددة بل
مقتضى التحقيق انهما موضوعان لفردين او افراد من ماهية واحدة لا غير لما مر من ان كل واحد من المشتقات ماخوذ من اسم
الجنس المجرد عن اللام والتنوين ولهما وضعان وضع من جهة اللواحق واخر من جهة ملحوقها اعني اسم الجنس ولا شك ان
اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي واذا الحقه التنوين فهو يدل على فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون مثل

على فردين من ذلك الجنس وكذا في الواو والنون فان معنى ادلين من اسم الجنس فضلا من اسماء التثنية والجمع يدلان على فردين او افراد متفقين في العلامتين او ارادة الماهيتين او الماهيات مثلا في الوضع واما الاستدلال بتثنية الاعلام وجمعها من انها مستعملة في شخصين متفقان او اشياء كذلك لا في فردين او افراد من شيء واحد فناشية عن عدم التسليم وعدم التاويل بالمسمى بثبوت الاستعمال وهو اعم ثم لا يخفى ان التجوز هنا انما هو في علامتي التثنية والجمع لا في مدخولها بيانه ان التجوز في التثنية والجمع مما يتصور على وجوه احدها ان اسم الجنس في خلاف معناها الموضوع له ثم يثنى ويجمع كما اذا استعمل لفظ الاسد في الرجل الشجاع ثم يثنى ويقال اسدان ويراد منه رجلان شجاعان فالتجوز في المادة دون العلامة وثانيها بالعكس بان يثنى الاسم او يجمع ويراد منه فردين من حيثين مختلفين او افراد من ماهيات متعددة الموضوع لها الاسم باوضاع متعددة لعلاقة مشابهتهما بفردين او افراد من ماهية واحدة في اتفاق الاسم فالتجوز في العلامة دون المادة وثالثها ان يثنى الاسم او يجمع ويراد منه فردان معنيين مجازيين او افراد من معان مجازية لا فردان او افراد من معنى مجازي واحد مع هذا فالتصرف في الطرفين كليهما فيكون نا مجازين معا وما نحن فيه انما هو من قبيل الثاني وكذا الكل لفظ مثله وضعان كالناهي والضارع وغيرهما من المشتقات لان التجوز فيها قد يكون باعتبار الهيئة وقد يكون باعتبار المادة وقد يكون باعتبار كليهما معا **قوله** والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى **اقول** ههنا لابد من تحقيق مسئلة نحوية هي ان التثنية والجمع هل يشترط فيهما اتفاق المعنى كاشتراطهما اشتراك اللفظ ام لا فيه خلاف الاكثر على الاشتراط وقال ابن مالك على ما حكي بعدم الاشتراط فنقول لاريب ان اللغات امور توقيفية يجب الوقوف على القدر المتيقن والقدر المتيقن الثابت من اللغة وضع الهيئة لما اتفق فيه اللفظ والمعنى كلاهما لا بشرط وجواز استعمال الهيئة فيه بالنص والاجماع والضرورة فلكم انه موضوع للقدر المشترك من اتفاق اللفظ والمعنى واتفاق اللفظ فقط غير ثابت وبالجملة لا ادعي اشتراط اتفاق اللفظ والمعنى جميعا حتى يقال الاصل عدم الاشتراط بل اقول هذا القدر ثابت يقينا لا بخصوصه بل لا بشرط واما غيره فلم يثبت وكل ما لم يثبت فالاصل عدمه سيما في الامور التوقيفية فان قلت ان جعلت التثنية والجمع حقيقة فيما اذا توافق اللفظ والمعنى فلابد من ارتكاب المجاز في الاعلام الشخصية باجمعها في تثنيتها وجمعها وهو خلاف الاصل قلنا هذا غلط فاحش اذ بعد ما تاولناها وقلنا زيدا مثلا بمسمى بزيد ثم بنينا التثنية والجمع فلا مجاز اصلا اذ الصيغة والهيئة مستعملة في المعنى الحقيقي الذي هو متفق اللفظ والمعنى جميعا كما هو ظاهر فاين المجاز وتحقيق الكلام ان يقال لاريب ان التثنية والجمع بل غيرهما من العلمية والتذكير والتانيث وغيرها من صفات

المعاني

المعاني لا الالفاظ واتصاف اللفظ بها انما هو بالواسطة فالجزئي الحقيقي الذي وضع له لفظ زيد مثلا لا يمكن تثنيته ولا جمعه لنا في كونه جزئيا حقيقيا وكونه شيئا فاذا اريد تثنيته او جمعه فلابد من ارتكاب خلاف ظاهر اما في التثنية او في المفرد فاما ان يأول المفرد الجزئي بالمسمى فيصير كليا قابلا للتثنية والجمع واما ان يأول التثنية باثنين المسمى ولا اثنينية واتفاقا لا استثناء تثنية الاعلام وجمعها الى عدم الاشتراط لاتفاق المعنى في التثنية غير سديد اذ لابد من خلاف ظاهر لا محالة وبعد لم يثبت انه غير مشروط باتفاق المعنى ليتم التاويل منحصر في الثاني فيتوقف بيانه مثلا تثنيته وتعدده باعتبار اللفظ فقط ولا تعدد في المعنى وبالجملة لا دليل على جواز الاكتفاء في التثنية باتفاق اللفظ فقط الا ما يتراءى من تثنية الاعلام وجمعها وقد عرفت حالها فانت ايها المدعي فيحتاج الى دلالة اخرى ولهو ليس بليق بما اتفق عليه الكل فان قلت ان الهيئة قد استعملت تارة فيما اتفق لفظه ومعناه وتارة فيما اتفق اللفظ فقط واللفظ المستعمل في المعنيين الاصل فيه ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو اعم من اتفاق اللفظ والمعنى او اللفظ فقط قلنا لا يكون قدر مشترك بين المعنيين لكون اللفظ حقيقة فيه او النزاع في انه يشترط اتفاق المعنى ام لا ولا قدر مشترك بين الوجود والعدم فان قلت هذا الذي ذكرت من المجازية في التثنية والجمع مع قولك في المفرد ما لم يقل به احد قلنا استعمال تثنية المشترك يتصور على وجوه اربعة الاول ان يقال عينان وينصب القرينة على انه اريد به فردان من ماهية واحدة ولا ريب انه حقيقة مفردا وتثنية الثاني ان يقال عينان وينصب القرينة على انه اريد منه فردان من ماهيتين ولا ريب انه حقيقة مفردا ومجاز تثنية اذ من المفرد لم يرد الا الفرد من ماهية ومن الهيئة التي للتثنية اريد المفردان اللذان يختلف معناهما ويتفق لفظاهما وهذا الاستعمال هو المتنازع فيه فيجعله صاحب المعالم ومن يحذو حذوه ممن لا يشترط اتفاق المعنى في التثنية يجعله حقيقة وغيره مجازا لكن المجازية انما هي في استعمال الهيئة في هذا المعنى لا استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد اذ لم يرد من لفظ العين هنا الا المفرد من ماهية وهذا ليس بمجاز قطعا وارادة الاثنينية انما ظهرت بعلامة التثنية الثالث ان يقال عينان ويراد به ماهيتان مختلفان بنصب القرينة وح انه يكون بحسب المفرد حقيقة وبحسب التثنية مجازا والثالث ان يقال ويراد به ماهيتان متفقان وح يكون بحسب المفرد والتثنية كليهما حقيقة فاستعمال تثنية المشترك تابع للقرينة وعند الاطلاق ينصرف الى الفردين من ماهية واحدة وتقرير اخر لهذا الكلام **اقول** لما كانت المسألة اللغوية لابد فيها من الرجوع الى اهلها فالاكثر منهم كما ذكره النحاة على الاشتراط اتفاق اللفظ والمعنى وبعض منهم كابن مالك على العدم والاول هو الموافق للاصل وان كان ظاهر ان الاصل عدم الاشتراط والشرطية خلافه فان القدر الذي ثبت من تتبع تراكيب كلامهم انما هو استعمالها التثنية والجمع فيما اتفق فيه اللفظ والمعنى

دون الاول خاصة فهذا العقد مستقيم وغيرها مشكوك فيه فيجب الوقف فيه واما الاستدلال بكفاية مجرد اتفاق اللفظ بعنوان

الحقيقة بتثنية لفظ سيدان وجمع فيه انه انما يتم اذا كان لفظ سيدان باقيا على حقيقته بالنسبة الى المادة والهيئة وبعبارة اخرى

بالنسبة الى الملحق والملحق به وهو كما ترى فان لفظ سيد لما كان جزئيا حقيقيا يمتنع بناء التثنية منه لعدم قبوله التعدد فلا بد في

بناء التثنية منه من التصرف فيه وهو كما يكون في المادة بحملها على المسمى من باب التجوز وعموم الاشتراك وح يكون التثنية على

من اتفاق اللفظ والمعنى كذا يمكن العكس باتفاق المادة على حالها والتصرف في العلامة بحملها على غير معناها المتبادر وهو

الفردين او الافراد من ماهيتين مختلفتين فان هذا ايضا مجاز لان المتبادر من الالف والنون وكذا الواو والنون هو

الفردين او الافراد من ماهية فاستعمالها في غيرها مجاز وحيث ما دار الامر بين التجوز في المادة والهيئة ولو لم نقل بترجيح

الاول على الثاني لكثرته وشيوعه فلا اقل من التوقف مع احتمال كونه من هذا الباب وهو التجوز في المادة لم يصح الاستدلال

به على المدعى لخروجه عن محل النزاع وعدم المخالفة حتى من المانعين على جواز هذا الاستعمال وهو عموم الاشتراك وتوضيح

المقام انه لا ريب لاحد تامل ان لفظ العين متى ما يطلق يتبادر منه معنى الواحد والتنوين فيه يدل على ارادة فرد ما من الماهية

الدالة عليها العين السكن على الحصاد ويحكم عليه بالاجمال ويكون بحرجاء عن القرينة ظ في جميع المعاني على ما لب الى الشافعي

وبعض من اصحابنا وكذلك فيما اذا قام قرينة على ارادة اكثر من معنى منه كما اذا استعملت في الجارية والباكية او اكثر فالتنوين

ح يدل على ارادة فرد من كل من ماهية وهكذا الحال في التثنية والجمع فان عند التجرد من القرينة يحملان على الفردين او الافراد

من ماهية واحدة لانه المتبادر عنهما عند الاطلاق فاذا قامت القرينة على الاستعمال في الاكثر فان كانت بحيث دلت ارادة

المعاني المتعددة من المادة دون اللواحق فح يكون اللواحق دالة على فردين او افراد من مدلول المادة والملحق به فان كان

المراد منها الماهيتين كقولنا اشتري عينين جاريتين وباكيتين يكون الالف في التثنية دالة على فردين من كل ماهية فيكون المراد

من التثنية ح اربعة عيون وهكذا وكذا الحال في الجمع وح يدخل التثنية والجمع في البحث وعلى المذهب المختار من جواز استعمال

المشترك في اكثر من معنى وكونه حقيقة مرجوحة يكون التثنية ايضا حقيقة اما بالنسبة الى المادة فظ واما بالنسبة الى الهيئة

فكذلك ايضا لاتفاق اللفظ والمعنى معا واما على مذهب صاحب المعالم فيلزمه القول بالتجوز في التثنية بالنسبة الى المادة لالغاء

قيد الوحدة على هذا ومع عدم مناسبة للمذهب لم يمكن حمل عبارته على هذا المعنى ليس من قبيل اتفاق اللفظ فقط بل من

قبيل اتفاق اللفظ والمعنى معا واذا دريت واما اذا قام القرينة على ارادة فردين من ماهيتين كان تقول اشتري عينين جارية

وباكية

وباكية كما هو الظاهر الاحتمالين في عبارة المصنف حيث ان الظاهر منه ان احد الماهيتين يراد من المادة والاخرى من الف التثنية لانها في قوة

تكرير المفرد بالعطف فيرد عليه اولا ان هذا مجاز وليس بحقيقة لعدم اتفاق اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما علاقة المشابهة وثانيا ان

هذا خارج عن محل النزاع فان النزاع في استعمال المشترك في اكثر من معنى وهنا لم يستعمل لفظ المشترك الا في معنى واحد والاخر المعنى

يراد من علامة التثنية دون المادة وان اريد العينان من المادة فقد عرفت انه لا يتم الا بالتجوز في المادة بحملها على المسمى وهذا

ايضا خارج عن محل النزاع فان النزاع في استعمال المشترك في اكثر من معنى كالعينين او المعاني وهنا لم يستعمل اللفظ في العينين بل

استعمل في المسمى وهو معنى واحد على ان هذا المعنى وهو الاستعمال في المسمى مما لم ينكره احد وان اريد كل واحد من العينين

من لفظ العين المكرر لا بطريق التاويل بالمسمى بل بالاستعمال في كل منهما ويكون الالف والنون اشارة الى الفردين من الماهية

لا يبقى فرق بين المفرد والتثنية فان المفرد اذا استعمل في العينين فالتنوين منه عبارة عن الفرد من كل من الماهيتين وما له يرجع

الى الفردين من الماهيتين وهكذا يكون حال التثنية على هذا من غير فرق الا ان يدعى فيه التجوز من زعم ان المشترك ظ في جميع

عند التجرد عن القرائن قوله تعالى ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس

وجه الاستدلال انه قد نسب السجود الى من في السموات والارض من اصناف الملئكة والجن والانس وما فيهما من الشمس

والقمر والنجوم والجبال والشجر ولا ريب في اختلاف معنى السجود بسبب الاضافة واختلاف المتعلق حيث ان السجود المتعلق

بالناس معناه وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف له فاللفظ مستعمل في جميع المعاني استعمالا ظاهرا على سبيل

الاشتراك والجواب عنه المنع من كون اللفظ حقيقة في تلك المعاني في المستعمل فان القدر المسلم من دلالة القرينة انما هو

استعمال اللفظ في كل من تلك المعاني ولا يستلزم كونه من محل النزاع وهو استعمال المشترك في جميع المعاني الا على مختار السيد

ره من كون الاستعمال دليلا للحقيقة واما على المذهب المنصور كما هو المختار للشيخ وحيرة سيدنا ومولانا دام الله بقائه

الى يوم النشور من عدم دلالته على الحقيقة لكونه اعم فلا دلالة له على المدعى بوجه مع ما ثبت من ضرب المجاز على الاشتراك بانه

ان اللفظ بالنظر الى معلومية وضعه للمعنى وعدمه مع معلومية الاستعمال فيه وعدمه ينحل الى صورتين احدهما معلومية

الوضع مع عدم الوضع بالمستعمل فيه والاخر بالعكس ففي الاول لا ريب في جريان الاصل المذكور وهو ان الاصل في

الاستعمال الحقيقة فانه متى علم الوضع ولم يعلم المستعمل فيه انه المعنى الحقيقي والمجازي يحكم بان الاصل في الاطلاق هو الحقيقة

وعليه المدار في المكالمات والمحاورات العرفية ولا كذلك الامر في الثاني وهو معلومية المستعمل فيه مع عدم العلم بالوضع

كما فى اطلاق الكافر على المخالف فان ما يتمحل هنا دليلا للحقيقة ليس الا الاستعمال وهو غير صالح له لانه جنس ماخوذ فى كل من تعريفى الحقيقة
والمجاز ولا دلالة له على خصوص واحد واحدهما وما نحن فيه وهو لفظ السجود فى الاية الشريفة من قبيل الثانى لا الاول لعلق
المستعمل فيه وعدم العلم بالوضع فاذا دار الامر فى لفظ السجود بين كونه حقيقة فى تلك المعانى بالاشتراك اللفظى والحقيقة و
لنا والمجاز لا يمكن الحكم بالاشتراك اللفظى من باب الاصل لما عرفت من اعمية الاستعمال بل يقدم المجاز لاغلبية عليه على ان
دوران الامر بين الاشتراك والمجاز انما هو اذا لم يكن بين تلك المعانى قدر مشترك واما على تقدير ثبوته كما فى المقام فيدا
ور الامر بين احتمالات ثلثة الاشتراك اللفظى والمعنوى والحقيقة والمجاز ومن المقرر فى محله تقديم الاشتراك المعنوى
عليهما اما على الاشتراك اللفظى فواضح لتعدد الوضع المخالف للاصل فيه وعدمه فى المعنوى واما على الحقيقة والمجاز
فلكون استعماله فى كل فرد من افراد القدر المشترك حقيقة اذا استعمل فيه لا من حيث الخصوص بان يكون اللفظ مستعملا
فى المعنى الكلى ويكون الخصوصية مستفادة من الخارج وكذا الامر فى الحقيقة والمجاز للزوم ارتكاب خلاف الاصل
بالنسبة الى احد المعنيين والحاصل ان كون الاية الشريفة من محل النزاع انما هو على تقدير ثبوت اشتراك لفظ السجود بين
تلك المعانى وقد عرفت انه عند تعارض الاحتمالات الثلث لا اقل من التوقف ان لم نقل بترجيح الاشتراك المعنوى
عليهما مع ان المرجح موجود وهذا الذى ذكرنا من المنع انما هو من باب التنزل والتسليم والا فنقول ان الدليل على كونه
من باب الحقيقة والمجاز دون الاشتراك اللفظى واضح غاية الوضوح وهو التبادر العرفى فان السجود حيثما يطلق مجردا
عن القرينة يتبادر منه وضع الجبهة على الارض فيكون فى غيره مجازا مع وجود صحة علامة اخرى وهى صحة السلب بالنسبة اليه
وعلى هذا فيخرج الاية الشريفة عن محل النزاع وهو استعمال المشترك فى جميع المعانى فيكون مثالا للمسئلة الاتية
وهو استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى فان كنا ممن يجوز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى معا
بان يكون كل منهما مناطا للحكم ومناطا للاثبات والنفى لقلنا بالجواز فى الاية الشريفة من غير تصرف فيها ولا ارتكاب
خلاف الظ وكذا فالامر دائر بين حملها على عموم المجاز وهو الخضوع والانقياد ويكون حاله حال لا اضع قدمى
فى دار فلان مريدا منه عدم الدخول مط وبين حملها على المعانى المستعملة المتعددة التى يكون كلها مجازات وان
لم نقل فعلم كل منها على سبيل الخصوص وهذا ايضا مبنى على جواز استعمال اللفظ فى المعنيين المجازيين او المعانى
المجازية والا فالاحتمال منحصر فى عموم المجاز فتدبر **فائدة** لو قلنا بظهور اللفظ المشترك فى ارادة جميع المعانى عند

التجرد

عند التجرد عن القرائن فذلك لا يوجب كونه مجازا فى كل واحد من المعانى اذا استعمل فيه منفردا وان كان محتاجا فى ارادة الحالة
الصادقة من الجميع وذلك لان اللفظ ح مستعمل فى معنا الموضوع له من حيث انه موضوع له اذ لا شك فى ان اللفظ موضوع لكل واحد
من المعانى منفردا بالوضع مستقل ولم ينكره احد وذلك معنى الحقيقة واما احتياجه الى القرينة الصارفة فذلك انما هو من جهة ان ارادة
المعنى الحقيقى من اللفظ لما كان مشروطا بفقدان قرينة دالة على معنى اخر غيره وكان الامر الموجب لظهور المشترك فى جميع
معانيه قرينة مانعة عن حمله على ذلك المعنى المنفرد فاحتيج فى استعماله فيه الى اخراج تلك القرينة وذلك لا يكون الا بنصب قرينة صارفة
اللفظ عن ارادة جميع المعانى فالاحتياج الى القرينة انما هو لازالة المانع عن دلالة اللفظ بسبب الوضع وذلك لا يوجب
صيرورته مجازا كما فى المجاز المش ومع هذا لا يخرج عن كونه حقيقة والسبب فيه ما مر من ان المقتضى للدلالة موجود فى امثال
المقام والاحتياج الى القرينة انما هو لازالة المانع عن احداث المقتضى اثره بخلاف المجازات فانها محتاجة الى القرينة الصارفة
فى نفس الدلالة واحداثها بحيث لولاه لا دلالة اصلا لعدم مقتضيها سواها ومن جملتها العام المستعمل فى الباقى عند قيام
قرينة عدم ارادة العموم فلا يجوز قياس ما نحن فيه **قوله** اختلفوا **اقول** اختلف الاصوليون فى استعمال اللفظ فى معنييه
الحقيقى والمجازى والاستعمال على هذا الوجه يتصور على وجوه منها استعماله فى كل واحد من المعنيين على حدة ومنها استعماله
بالنسبة الى وضعين كالصلوة وبالنسبة الى معنييه اللغوى والاصطلاحى ومنها استعماله فى معنى عام شامل لهما ويسمى بعموم
المجاز كما فى المثل كقوله لا اضع قدمى فى دار فلان ولا اشكال ظ فى استعماله على هذا الوجه ومنها استعماله فى كل واحد
من المعنيين فى اطلاق واحد وهذا هو المتنازع فيه وهذا يتصور على وجوه عديدة منها ان يكون متحدين او متعددين
او مختلفين والاول ظ واما الثانى فكلفظ مشترك يراد به معنييه الحقيقيين ومعنيين اخرين مجازيين بالنسبة الى
كل واحد من المعنيين الحقيقيين بمعنى ان احدهما مجاز بالنسبة الى معنى والاخر مجاز بالنسبة الى الاخر او انهما مجازان الى واحد
فقط والثالث والرابع يعلم من الثانى والمحال والمعروف فى موضع النزاع هو ان يكون كل واحد منها واحدا كالاسد فى المفترس
والشجاع فمنهم من منع مط ومنهم من جوز كك وبعض من جوزه جوزه مجازا واخر حقيقة ومجازا والتفاصيل التى ذكروها فى المشترك
من الفرق بين المفرد وغيره والمنفى وغيره محتملة هنا غير انه لم يصرح به احد فنقول ينبغى ما تمسك الاصل اولا ثم ملاحظة المانع
ثانيا فى كل مسئلة ما تمسك الاصل فاذا اثبتنا الاصل الجواز مثلا وجب القول به الا اذا ثبت المانع وبعد ثبوت المانع يلاحظ قدر
المنع بنفيه وفى غيره يبقى على اصل الجواز فنقول اما على المشهور من الاشتراط الوضع فبعد الوضع والعلاقة يكون الاصل

الجواز كما على القولين الاخرين الاصل عدم الجواز لكن لما ثبت المانع وهو القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي بعض القائلين بان
الاوضاع لا شرطية قال بعدم الجواز بيان ذلك ان المجاز ملزوم لقرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي لتعانده ويلزم معاند
الشيء معاند له والايجاز ثبوت الملزوم بدون اللازم فلا يمكن ارادة المعنيين مستقلا والسر في ذلك ان ارادة المعنى المجازي
يلزم عدم ارادة المعنى الحقيقي بخلاف المشترك فان ارادة احد المعنيين على هذا القول الم لا يلزم نفي الغير فاذا قام القرينة في ارادة
من لفظ العين معانيه لم يكن محالا بخلاف الحقيقة والمجاز فان ارادة المجاز يستلزم عدم ارادة الحقيقة او القرينة
الصارفة تصرف ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ وتمنع ولو كانت تلك الارادة باعتبار امر اخر واما المشترك فلو
لهذا المعنى ولو قلنا مقتضاه عدم فهم الغير وارادته من اللفظ لكن غايته انه يقتضي عدم الفهم والارادة باعتبار هذا
الوضع واما باعتبار الوضع الاخر فغير معلوم وبعد تحقق الوضع فالاصل الجواز ما لم يثبت المانع هذا مقتضى التحقيق
في المجاز واما الكناية فنقول مقتضى التحقيق انه يقول بعدم جواز الاستعمال في المعنيين الحقيقي والكنائي ايضا ادلة
ان الكناية مقابل للحقيقة ولذا ترى البيانيين يجعلونها من احسن طرق التادية والبلاغة وارفعها انهم صرحوا بان ايراد
المعنى بالطرق المختلفة الذي يحصل به البلاغة انما يكون في غير المعاني الحقيقية فالكناية وان ذكر فيها الملزوم لكن المناط فيها
ارادة اللازم فذكر الملزوم فيها ليس بمقصود اصلا بل انما هو للتوصل الى اللازم فهو بالحقيقة آلة بتبعه احضر هو اللازم وقطره
لارادته والمناط في دلالة الالفاظ هو الدلالة الحقيقية المقصودة لا الدلالة التبعية ولذا نقول ان الامر بالشيء ليس امرا بمقدمته
وان كان العقل يحكم بارادة المقدمات والحال ان العقل حكم بواسطة اللفظ الذي صدر من الامر دلالة العقل بان الامر
قصد من قوله اصعد على السطح نصب السلم نقول بان اصعد لا دلالة له بنصب السلم اذ تلك الدلالة انما فهم العقل بواسطة لا
نصب السلم هنا لا بواسطة دلالة اصعد عليه اذ لا دلالة له عليه بوجه من وجوه الدلالات لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بينا
معتبرا في العرف والعادة فح دعوى دلالة اللفظ عليه وانه خطاب من قبل الشارع واجراء احكام الوجوب الشرعي عليه غير
مسموعة جدا والعقل وان كان من ادلة الشرعي لكن كل ما حكم عليه العقل يجري عليه احكام الشرعية ولو انه مما فيه
سلم وسيجيء التحقيق في مقامه ان شاء الله فهنا ايضا وان ذكر الملزوم بل وان اريد لكن تلك الارادة غير ملاحظة وعلى
اللاحظة بل ارادة اليه مجازية تبعية غير مقصودة والارادة الحقيقية انما تعلقت باللازم فالكناية ح لا بد ان يكون من اقسام المجاز
فكما ان في المجاز القرينة الدالة لبيان ارادة المعنى المجازي ففي الكناية المعنى الحقيقي الة للاحظة المجازي وارادته وذكره بيان

المجازي

المجازي وارادته وذكره بيانا للاحظة فالكناية من اقسام المجاز لان اللفظ انما استعملت في غير ما وضع له اللفظ فلا بد من بيان هنا
يحتاج الى قرينة فان قامت القرينة على ذلك فحمله وان قامت القرينة على خلافه او شك في وجود القرينة الدالة على المعنى الكنائي
فحمله على حقيقته عملا بالاصل السليم عن المعارض وممن صرح بذلك السيد الاجل الطباطبائي طاب ثراه في شرح الوافية حيث قال
في جملة كلام منه لان الكناية ايضا يعتبر فيها القرينة عن ارادة اللازم والا لم يكن كناية بل حقيقة وبالجملة اما تفسير الكناية بانه
ذكر الملزوم وارادة اللازم منه كما فسره الجمهور فح لا اشكال في كونه مجازا لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له قطعا واما تفسيرها
بانها ما استعمل لفظ الملزوم في معناه واريد معه لازمه كما هو حاصل تفسير السكاكي فايضا نقول انه مجاز لانه استعمل اي اريد منه المعنى
المجازي ارادة حقيقية كما مر وان اريد منه معنى الحقيقي ايضا مع ان الظاهر ان التفسير فاسد للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد واراده
طول القامة منه مع فقد اصل النجاد منه فح يكون الفرق بينها وبين المجاز بالمعنى الاخص مع افتقار كل منهما الى القرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة لان المجاز يفتقر الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة بدلا واجتماعا بخلاف الكناية فانه يكفي القرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة بدلا ولا يحتاج الى القرينة المانعة عن الحقيقة اجتماعا فاذا تحقق ان الارادة الحقيقية الواقعية التي هي مناط حمل الالفاظ
عليها واستفادة الاحكام منها في الكناية والمجاز كليهما انما هي متعلقة بالمعنى المجازي الذي هو الموضوع له في كليهما ملحوظ
اللفظ مستعملا في ذلك المعنى وغيره لو لوحظ يكون الملاحظة ملاحظة ناقصة غير معتبرة فيلزم من ذلك عدم جواز استعمال اللفظ
في المعنى المجازي بكلا المعنيين لكن لما كانت الكناية لا تابى عن تعلق الارادة بالملزوم كما تعلق باللازم لكونه غير لازم للقرينة
مانعة عن الحقيقة كليا امكن جواز الاستعمال فيها بخلاف المجاز فانه ممكن كما عرفت ففي ذلك فظهر ان موضع النزاع هو استعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي بالمعنى الاخص الغير الشامل للكناية واذا تحقق موضع النزاع فهل الاصل الجواز او المنع يقتضي توقيف
اللغات وان في الامور التوقيفية لا بد من توقف الخبر فلا يثبت جوازه ما دام لم يثبت لم يجز مطلقا سواء ثبت المنع او لم يثبت ام عدم
الجواز بيانه انه اذا ثبت المنع لم يجز اجماعا او اذا لم يثبت الجواز ولا المنع لا يمنع اجماعا ولا يجوز بل يتوقف لكن لما ثبت في المعقول
ان الممكن وان كان طرفاه الوجود والعدم فيه سواء يكفي للحكم بالعدم عدم الدليل على الوجود فح يحكم بعدم الجواز ظاهرا اذ لم يثبت
من اللغة هذا الاستعمال فح يكون الاصل عدم الجواز لكن ظاهرا ويمكن جعل الاصل اجتهاديا بمعونة ملاحظة العرف الذي
هو المرجع في اثبات اللغات ونفيها فان العرف يجعلون المجاز بالمعنى الاخص منافيا للحقيقة وملزوما للقرينة المعاندة لها الصارفة
عنها فلا بد ان ملزوم معاند الشيء معاند للشيء وحيثما ثبت التعاند لم يمكن الجمع اذ فيه جمع بين المتناقضين وهو ح كما ذكر مؤكد

ذلك الا بل الفقا ومتى بل كادت بهما اجتهاديا كاشفا عن الواقع مع غاية ما يمكن ان يتوقى تأبيدا اصل العلم وتأسيسه لكن يمكن
ان يقال ان الامور التوقيفية ان كان على ما ذكرت من عدم الجواز ما لم يثبت لكن هنا قد ثبت من الواضع وتحقق الرخصة من قبله
بيانه ان ثبوت الجواز وعدمه منوط بتحقق الوضع وعدمه فاذا ثبت وضع اللفظ لمعنى وضعا شخصيا او نوعيا فالاصل الجواز ما لم يمنع
مانع وهنا لم يثبت منع اللفظ لمعنييه الحقيقي والمجازي احدهما شخصيا والاخر نوعيا يكون الاصل الجواز الا اذا ثبت المنع والمانع
المتصور ما هو القرينة الصارفة وهي مبناه على دخول الوحدة في الموضوع له كما هو طريق صاحب ل ومن تبعه مانع قطعا اذ اللفظ
موضوع للمعنى مع قيد الوحدة واستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي واراده المعنى المجازي مع الحقيقي ينافي حينئذ الحقيقة
لكن على المتصور من عدم دخول الوحدة في الموضوع له وانها من لوازم الاستعمال فلا تعاند بين المجاز والحقيقة بل بينه
وبين صفة من صفات الحقيقة وهذه نظيرها لفظ المطلق الذي له فرد شايع يتبادر الى الذهن عند التجرد عن القرينة كما يستعمل بالنسبة
الى الواقع فاذا انضمت اليه القرينة الدالة على ارادة الرهيف منها فلا يكون منافيا لارادة الحقيقة بل اللفظ مستعمل في معنا الحقيقي
والقرينة انما منعت صفة من صفاته ولما كانت القرينة لفظية وهذه الصفة من اللفظ اخذنا بالقرينة ترجيحا للنص على الظاهر
فهنا ايضا اللفظ موضوع للمعنى اللابشرط الذي يجتمع مع الوحدة ومع الجمع والوحدة المتبادرة من اللفظ لازم الاستعمال فاذا
قامت القرينة على ارادة الغير معه صرفنا اليد عن تلك الوحدة اللازمة للاستعمال اذ غايته الامر ظهور اللفظ في المعنى الواحد
والقرينة صريحة في عدم ارادتها فلا بد من ترجيحها عليه لما كان المتبادر من القرينة ايضا وحدة المعنى المجازي فاذا قامت القرينة
على ارادة المعنى المجازي من اللفظ ان قلنا بارادة المعنى الحقيقي مع المجازي لزم الغاء قيد الوحدة من معنى الحقيقي والمجازي
كليهما فلا جرم قلنا بارادة المعنى المجازي فقط فاذا قلت رايت اسدا يرمي فلو قلنا بارادة معنا الحقيقي ايضا لزم الغاء قيد
الوحدة من المعنى الحقيقي والمجازي فظهور الوحدة المجازية معاضد بالقرينة الصريحة الدالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي فلذا
قلنا بترجيح المجاز على الحقيقة لكن اذا قامت قرينة اخرى دالة على ارادة المعنى الحقيقي ايضا كما هو موضع النزاع اذ هو فيما اذا قامت
قرينة دالة على الحقيقة ايضا كما قامت القرينة على المجاز فيرفع اليد عن الظاهرين الوحدة الحقيقية والمجازية بالنصين القرينة
الدالة على الحقيقة والدالة على المجازية فان قلت هذا الذي ذكرت ينافي قول الاصوليين والبيانيين المجاز يلزم للقرينة المعاندة
مع الحقيقة ولم يقل احد انه يلزم لقرينة معاندة لاستعمال الحقيقة وبالجملة الظاهر من كلامهم لتعاند القرينة مع المعنى الحقيقي وهذا
ينافي ما ذكرت قلت تعاند القرينة مع المعنى الموضوع من حيث هو هو مما لا معنى له ولم يظهر من كلام احد بل التعاند انما هو بالنسبة

الى ارادة

الى ارادة المعنى الموضوع له من اللفظ فهي صارفة ومانعة من ان يراد معنا الحقيقي وذلك لان ارادة المعنى من اللفظ فرع استعماله
بل دلالة اللفظ ايضا موقوف على الاستعمال والوضع المجرد عن الاستعمال غير كاف في دلالة اللفظ بل الاستعمال ايضا له دخل
في دلالة اللفظ فاذا كان ارادة المعنى ودلالة اللفظ عليه موقوفا على الاستعمال واستعمال اللفظ يلزمه تبادر وحدة المعنى
فاذا قامت قرينة دالة على ارادة غير المعنى الحقيقي من اللفظ يكون هذه منافية لدلالة اللفظ على معناه الحقيقي وارادته ومعاندة
لها فالتعاند حقيقة بين القرينة وارادة المعنى الحقيقي الملزوم للاستعمال الملزوم لتبادر الوحدة فاذا قامت القرينة عن ارادة
المعنى الحقيقي دون المجازي المعاندة للوحدة اللازمة للاستعمال الذي بدونه لا يتم دلالة اللفظ صار اللفظ مجملا لاحتمال رفع
الوحدة المنافية للقرينة دون الاستعمال واحتمال اصل الاستعمال فاذا صار اللفظ مجملا في دلالته على هذا المعنى فالاصل عدم
استعماله وعدم ارادته منه ولكن لما قامت قرينة اخرى دالة على ارادة المعنى الحقيقي ايضا كما اذا قلت رايت اسدا يرمي
ونفترس فالقرينة المجازية وان صار سببا لاجمال اللفظ لكن اللفظ بسبب القرينة صار مبينا في ارادة المعنى الحقيقي فالتعاند
الثابت للقرينة المجازية ثابت بحاله او كما عرفت يكون التعاند من القرينة وارادة المعنى الحقيقي بسبب الاستعمال وقد انثبت
القرينة وصيرت اللفظ مجملا بالنسبة الى الاستعمال لكن القرينة الاخرى صار سببا لخروج اللفظ عن الاجمال فارادة المعنى الحقيقي
مع القرينة المجازية بينهما تعاند وذلك التعاند لا يرتفع ابدا لكن لا كلية ارادة صادرة عن الوضع والاستعمال فقط اما القرينة
المجازية مع القرينة الحقيقية وارادة المعنى الحقيقي بتلك فلا يكون معاداة بل صلح وارادة المعنى الحقيقي وان كان امرا واحدا لكن يتعدد
الجهة والحيثية فاذا كان بهذه الجهة فلا منافاة واذا كان بتلك الجهة فالمنافاة ثابتة واتحاد ذلك نظير مسألة اجتماع الامر والنهي
فان الكلي وان قلنا انه موجود بوجود الاشخاص لكن اذا كان الشخص الواحد مظهرا للكليين المختلفين وكان الكليان مما
المتعلقان للامر والنهي فلا استحالة في كون الشخص مأمورا ومنهيا عنه باعتبارين مختلفين كما ذهب اليه كثير من المحققين فهذه
التحقيق ظهر ان الحق جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وانه بطريق الحقيقة والمجاز ويساعده كلام الفصحاء
والبلغاء وتفاسير البطون للآيات والاخبار فانك لو تتبعت الاخبار كثيرا ما يصرح بانه تعم ارادة من هذا هذا وفي خراص
اذ يقال مع اكثر المعاني اللاتي يفسر به اللفظ مما لا يوجد له قدر مشترك ليقال انه بطريق عموم المجاز فهذا التحقيق نافع في تلك
الموارد اذ المانع منه يلزم طرح تلك الاخبار ويقول هذه اخبار احاد لم يعلم صدورها من المعصوم واشتمالها على ما يخالف القواعد اللغوية
اللازم لخطاء المعصوم او لسانه او عدم علمه بالقواعد قرينة على عدم صدورها عن المعصوم واما نحن فلا يلزمنا هذا لان الاسناد الواحد

وكنت انا فى اول الامر حتى فى وقت تصنيف الشرح من النافين وبعد الفراغ منه كنت افكر فى الاخبار والتفاسير وغيرها فوجدت ما يدل على جواز ذلك اكثر من ان تحصل ولهذا علمت ان القول بعدم الجواز مط غير سديد اذ يلزم منه رد تلك الاخبار الكثيرة وطرحها بالكلية بعد التعمق فى المسئلة والطرادها والتامل فى ادلة الطرفين ثم فى تمسك الائمة الاطهار عليهم سلام الله الملك الجبار علمت ان الحق مع المجوزين وان التجوز لهذا الاستعمال لا ينافى بشئ من القواعد بل هو مطابق مع العرف والعادة واصطلاحات اهل اللسان لكن لا يخفى انا وان قلنا بالجواز لكن هذا اذا قامت القرينة على ارادة المعنيين مع خصوصها من اللفظ كما فى كثير من اخبار التفاسير وغيرها لكن لا يثمر ذلك فى الفروع والاخبار الواردة فى الاحكام التى لم يقم قرينة على استعمال اللفظ فى المعنيين بخصوصهما بان انه اذا ورد لفظ علم استعماله فى معناه الحقيقى بمعنى ارادة الحقيقة منه فى الجملة وارادة معناه المجازى ايضا منه فى الجملة كما اذا ورد اغتسل للجنابة والزيارة مثلا فلا يجوز ذلك الاستعمال الشائع فيه بحمل اللفظ على معناه المجازى الشامل للحقيقة والمجاز وهو القدر المشترك المسمى بعموم المجاز ومن يجوز ذلك وان كان فى بادى النظر انه يلزمه القول باستعمال اللفظ فى معنييه لكنه اشتباه اذ المجوز انما جوز حيث قامت القرينة الخارجة الدالة على استعمال اللفظ فى معنييه كليهما بخصوصهما وهنا ليس الا ارادة المعنيين فى الجملة وهذا لا يلزم كون اللفظ مستعملا فيهما بخصوصهما نعم انهم كالمانعين يحكم بان ذلك الاستعمال خلاف الظ فلو انضم مع ذلك ما يحتمل ان يكون اللفظ بالنسبة اليه مستعملا فى معناه الحقيقى ويحتمل ان يكون فى غيره كالوجوب اغتسل من الجنابة والجمعة والزيارة فبهذه الحيثية لا يمكن الاستدلال على وجوب الجمعة اذ اللفظ مستعمل فيما يعم الوجوب والندب ولا يدل على خصوصهما معهما ثم لو قلنا انه مستعمل فى معنييه بخصوصهما لا يمكن ان يبقى ما يثبت صرف اللفظ عن ظاهره الحقيقى هو بالنسبة الى الزيارة واما بالنسبة الى الجمعة فغير معلوم والاصل الحقيقة فيدل على وجوب الجمعة وفيه انهم تاملوا بالجملة نحن نقول بالجواز لكن بشرط انه علم الاستعمال بالدليل الخارجى لا اذا دلت القرينة الخارجية فلا ثمرة ولا فائدة لكن هذا فى الفروع غير مجد او بعد فرض الدليل الخارج على انه اريد من اللفظ هذا يثبت الحكم لو لم يستعمل هذا الا استعمال انه او بعد قيام الدليل الخارجى على انه اريد من لفظ اغتسل فى هذا الحديث المذكور بالنسبة الى الجمعة انه معناه الحقيقى فيثبت الوجوب لا يحتاج لكن اى فائدة فى ذلك الاستعمال وجوازه وان كان سببا انهم لكن العمرة التامة يثبت اذا اضعنا الدليل الخارجى ومع ذلك حمل المجوز على معنييه والمانع على عموم المجاز وهذا غير معقول اذ فى هذا الفرض يكون القرينة الدالة على المعنى المجازى موجودا دون ارادة المعنى الحقيقى او لا هذا ذاك بخصوصهما ولا معنى للحمل على المعنيين بخصوصهما وهذا نظير ما اخترناه فى المسئلة السابقة فانا وان

ذهبنا

ذهبنا الى الجواز هنا الا انهم لكنا فى الغالب مشاركة المانعين اذ غاية ما اخترناه الجواز ولكن بطريق المرجوحية ولا نرتكب تلك المرجوحية الا بعد اقامة القرينة القاطعة على ارادة المعنيين ومع ذلك نابى من الجواز ولا نطرح كلام القائل ولا نخطئه ما دام خبر فى تفسير اية انه تعالى اراد بهذا ذاك وخبرا خر بانه اراد هذا لا نطرح ذلك الخبر ونعمل بهما ونبطل اللفظ كانه ورد فى تفسيرها تفاسير متعددة الى السبع وقد عمل الاصحاب بها واتوا بها مع العمل بظاهر اللفظ ايضا والتفاسير غالبا على وجه انه اراد به هذا او هذا مثلا وهذا صريح فى استعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى فان قلت على ما ذكرت لم يبق فرق بين المجاز والكناية اذ الفرق بينهما على ما ذكره علماء البيان ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للحقيقة المانعة عن ارادتها مع المجاز بخلاف الكناية فانها غير ملزوم لما ذكر بل يمكن معها ارادة الحقيقة وعلى ما ذكرت من جواز قيام قرينة دالة على ارادة معنى الحقيقة مع المجاز لم يبق فرق اصلا وهو خلاف ما اتفق عليه كلمات العلماء سيما اهل البيان الذين هم المرجع فى تلك المسائل قلت اولا انا لا نعرف ما الفرق بين المجاز والكناية فانها ايضا مجاز اذ هذا الفرق بين الحقيقة والمجاز احتياج الثانى الى القرينة فى ارادته وفهمه وحمل اللفظ عليه وعدم الاحتياج الاول اليها اذ الفهم فيها مستند الى الوضع وهذا ساد فى المجاز والكناية من غير فرق اذ القول بارادة المعنى الكنائى بلا قرينة صارفة عن الحقيقة فاسد جدا اذ الاصل حمل اللفظ على معناه الحقيقى ما لم يمنع مانع وعلى هذا الاصل يدور رحى العالم فى الافادة والاستفادة ولولا ذلك لانسد باب الافادة والاستفادة من اللغات فكيف يمكن حمل اللفظ على خلاف معناه الحقيقى بلا مانع يمنع منه وتفرقة البيانيين بين المجاز والكناية باعتبار اختصاص هذا النوع من المجاز بمزايا وخصايص وفرعيات لها كثرة دخل فى البلاغة الذى هو المناط فى البيان بخلاف الاصولى فان محط نظره انما هو فى حمل الالفاظ على حقايقها او على غيرها وهذا المعنى مما لا فرق له بين المجاز والكناية وثانيا نقول بالفرق اذ علة الفرق بينهما ان المجاز يفهم بالقرينة المعاندة والكناية باللزوم بينها وبين الحقيقة وهذا هو المناط فى الكناية فاصل الفرق الذى يجامع كلمات الكل ان فى المجاز يلزم ذكر قرينة معاندة للحقيقة بها يستفاد معنى المجازى وفى الكناية يلزم ذكر الحقيقة التى معناه ملزوم للكناية لينتقل منها اليها اللزوم الحاصل بينهما وهذا هو القاهى لذكر اهل البيان التفرقة بالنحو الذى ذكرت وفى الحقيقة الكناية ايضا ملزوم للقرينة المعاندة مع الحقيقة وهى اللزوم العرفى الذى به ينتقل الى المعنى الكنائى فما ذكروه من جواز ارادة الملزوم منها فى انه لا تلك الارادة يحتاج الى قرينة اخرى كما ان المجاز ايضا جائز معه ارادة الحقيقة مع قرينة اخرى فهذا هو الفرق بين المجاز والكناية على ان ما ذكر من ان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للحقيقة دون الكناية ايضا لا ينافى ما ذكرنا اذ غاية

ماذكر انه يلزم لقرينة تعاند المعنى الموضوع له لا من حيث هو هو بل من حيث انه معنى حقيقي موضوع له اللفظ في غاية بعد فرض
الاستعمال ليتم المعنى الحقيقي وح يظهر المعاندة لظهور الوحدة او نقول تعاندها المعنى الحقيقي باعتبار انها ظاهرة في اراده معنى
مجازي واحد من اللفظ اذ كان الوحدة يتبادر من المعنى الحقيقي كذلك من المجازي ايضا فاذا قامت القرينة الدالة على المعنى المجازي
تدل على اراده المعنى المجازي فقط دون غيره من الحقيقة والمجازات الاخر التي لم تكن تلك القرينة دالة عليها فهي بهذه الجهة
معاندة للحقيقة كما ان الحقيقة ايضا تعانده فاذ الوضع الذي بسبب لافادة المعنى الحقيقي تعاند المعنى المجازي والقرينة تعاند
الحقيقة فلما كان القرينة ايضا رجحت على الظ لكن هذا لا ينافي اراده المعنى الحقيقي بالقرينة اخرى كما قلنا فاذا اصل القرينة نقضه
ظهور تلك القرينة في الوحدة فلا منافاة وبالجملة هذا القول من علماء البيان ليس تعبديا بل لابد من بيان مرادهم وكلامهم
نازلا على هذا ولا يحتاج الى التوجيه ان يد بما ذكر وانما فهم في ان يد من ذلك غير معلوم كيف وهو محل التشاجر بين
العلماء فاذا قد ظهر بما ذكر ان الظ هو الجواز بطريق الحقيقة والمجاز ولكن عرفت انا مع ذلك في الفرعي وفي مقامات
الاستدلالات التي يتوهم الاستعمال في المعنيين مع المانعين اذا دقت قلنا وهو موضع البحث قطعا كما اذا قام القرينة
على اراده المعنى الحقيقي كما قامت لاراده المعنى المجازي اذ لو لم يقم الا قرينة واحدة لاراده المعنى الحقيقي لابد من صرف اللفظ
عن الحقيقة واراده المعنى وحمل اللفظ عليه لا على الحقيقة ولا عليهما والا لانسد باب المجاز وهو ظ وقد حكى من التبراني
طاب ثراه انه ذكر الثمرة ثمرة للنزاع فقال ان حلف شخص او نذر فقال مثلا لله علي اكرام اسديري ويرتهن من يجوز
هذا الاستعمال فنقول يجب عليه العمل بمقتضى النذر ومن لم يجوز فنقول لا يجب لانه استعمال فاسد فيكون النذر فاسدا
قال الاستاد دام ظله فيه تامل لان مقتضى العمومات الكتابية العمل بمقتضى العقود والعهود ولو لم يتلفظ بما عقد عليه القلب
اذ العقد هو العقد القلبي لقوله تع لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ثم لما ورد عنهم
ص انما يحلل ويحرم الكلام صرفنا السيد عن ظ العموم وخصصناه بما اذا كان هناك كلام لكن الكلام لكلام جنس يشمل
الصحيح والفاسد وتبادر الصحيح تبادر اطلاقي لا ذم للاستعمال لعدم صحة السلب عن كلام الغلط فلا يتوقف ليس كلام قطعا
فنقول وان تبادر من الكلام الصحيح منه لكن هذا التبادر بسبب منشأ الاجمال غير المتبادر فيرجع سند الى الاجمال والاصل
في العقود لزوم الوفاء وبها القول تع أَوْفُوا بِالْعُقُودِ والحكم بعد فرض حجية اخبار الاحاد وخصوصا في مقابل الكتاب
وبعد فرض جواز التخصيص عموم الكتاب بخصوص الاحاد يثبت في لزوم الوفاء الاحتياج الى كلام واما الصحيح دون

الفاسد

الفاسد من اين والتمسك بالتبادر هو عين الجواب ثم فتفهم فكل من المراتب بعد في ويل وويل فكيف يكون القول منشأ
النذر لو استعمل هذا الاستعمال وان كان فاسدا الا ترى انه لو علم مراد الموصي او المقر يعمل بمراده ولو استعمل الخطأ
وغلطا وهذا نظير له الاول في الاوامر اعلم ان ههنا مقامين في الكلام الاول في مادة الامر والثاني في صيغته اما
المقام الاول فاختلفوا في مادته ام انه حقيقة في القول ومجاز في غيره من الفعل والثاني او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي
او المعنوي ان كان قدر مشترك بينهما فان ثبت القدر المشترك فالحق تقديمه على اللفظي والحقيقة والمجاز اما على الاشتراك
اللفظي فظ واما على الحقيقة والمجاز فلان الغالب في المستعملات التي ثبت لها قدر مشترك استفاده الخصوصيات من القرينة
لا من نفس اللفظ وان كان الاستعمال غالبا في افراده كما في عموم البقر والغنم والرمان الحلو والحامض وغيرها مما لا
تحصى وهذا هو الوجه في التقديم لا ما قيل من ان المجاز على خلاف الاصل والقول بالاشتراك المعنوي هنا غير معلوم
على فرض ثبوت القدر المشترك مع انه ايضا محض فرض فانحصر الامر في الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي ولما كان
ثبوت كونه حقيقة في القول مسلما عند الخصم فبعد ما شك في كونه حقيقة في الفعل او مجازا فيه فالمقدم المجاز على الاشتراك
لرجحانه على ان التبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى القول موجود وعدم التبادر او تبادر الغير بالنسبة الى الفعل
يكفي للحكم بكونه مجازا فيه ان لم نقل بصحة سلب الامر عن الفعل غايته انه غير معلوم واما الاستدلال بانه يشتق من لفظ
الامر كالامور على كونه حقيقة في الفعل فان الامور المجردة من القرينة لا يستعمل الا في الافعال وهذا يدل على ان
الامر ايضا حقيقة فيه ففيه اولا انه لو تم هذا الاستدلال وكان دليلا معتبرا للزم الحكم بالاشتراك اللفظي في لفظ الامور
كالامر فيهما وهو لا يقول به على انه لو قطعنا النظر عن لزوم الاشتراك نقول هذا الدليل معارض بمثله حيث
ان لفظ امر وآمر وكذا انت مأمور حقيقة في القول خاصة باعتراف الخصم فيلزم منه كون المصدر وهو الامر حقيقة
فيه خاصة وايضا لو كان لفظ الامر حقيقة في الفعل لزم التخلف في كثير من المشتقات بخلاف العكس فان التخلف ح يختص
في خصوص لفظ الامور والمشكوك تابع للاعم الاغلب وبعد ثبوت كونه حقيقة في القول ومجازا في غيره فهل هو حقيقة
في الطلب القولي من العالي الى الداني سواء كان على سبيل الاستعلاء ام لا او هو حقيقة في طلب المستعلي سواء
كان عاليا ام لا او هما معا احتمالات والحق وضعه للقدر المشترك بينهما لا خصوص احدهما فقط ولا هما معا ولا يخفى
عليك ان المراد بالاستعلاء ليس محض كونه مستعملا للاطلاق بل المراد ما يكون على وجه مشتملا على نحو تسفيل وترفع

طلبه بل

فالامر الصادر من الدانی الی العالی علی سبیل الاستعلاء امر حقیقة ولذا یذمون الدانی الامر للملک بانک تامره
ولو لم یکن ما قاله امرا لم یتوجه علیه الذم ولکان سلب الامر به عنه صحیحا وکلاهما کما تری فان قلت ان الذم انما هو
لعدم کونه قابلا للامریة وانما هو شان العالی لا لاجل انه امر قلت توجه الذم علیه من هذه الجهة لا یستلزم خروج
لفظ الامر عن الامریة کان الشخص العظیم المنزلة لو واضع منه دخیة من خیله کان مذموما مع انه لا یخرج عن کونه
صانعا لهذه الصنعة فالامر الصادر من المستعلی امر حقیقة کان الامر الصادر من العالی الی الدانی امر حقیقة سوا
کان مشتملا علی نحو ترفع ام لا وکون الصادر من العالی حقیقة انما هو اذا لم یکن مقرونا بقرینة السؤال والالتماس
والقرینة هو ما یدل علی الاعتقاد بعدم الامر المعنی بالفارسیة بکتیا خیست وب ادبی است فح لم یکن امرا
وانما هو دعاء والتماس والحکم انه لم یکن مجرد الصادر عن العالی مط امرا حتی ینتقض بصدوره عنه بطریق
الالتماس وغیره بل المناط هو ما کان باقیا علی ظاهر حاله ولم یقم قرینة علی خلافه کما اذا قال العبد اسقنی ماء والثمرة
بین کونه حقیقة فی القدر المشترک او حقیقة فی احدهما هو انه اذا کان الامر حقیقة فی الاستعلاء فمجرد صدوره افعلوا
فی کلام الش مسئلا لا یدل علی کونه امرا الا اذا علم انه صدر بطریق الاستعلاء بخلاف ما اذا کان حقیقة فی الطلب من العالی
او فی القدر المشترک فان بمجرده ورود هذا اللفظ فی کلام الش وصدوره عنه یدل علی لزوم الاتیان به لصدق الامر
وا یجبا طاعة وامتثاله
علیه وبعد ما عرفت ان الامر حقیقة فی الطلب القولی دون الفعل والثانی ما علم ان هذا هو بیان الاصلی انه کونه
حقیقة فی الطلب القولی هل هو علی سبیل الخصوصیة بمعنی انه لو اطلق علی الامر الصادر من العالی بطریق الاستعلاء
سواء کان اخرا او غیره لکان مجازا او حقیقة فی القدر المشترک بینهما ای ما یسمی فی العرف امرا سواء کان بالقول او
بغیره فیه اشکال من ان المتبادر منه هو الطلب القولی فیلزم ان یکون مجازا فی غیره ومن ان الظ عدم صحة السلب
الامر عن امر السید عبده بالاشارة اخرسا کان او غیره وکلا یقولون انه ما امر فیکون حقیقة فیه والحاصل انه ثبت عدم
صحة السلب بالنسبة الیه لا ریب فی تقدیمه علی التبادر وکونه حقیقة فی القدر المشترک واما ما لم یعلم عدم صحة السلب
فالحکم بالمجازیة متعین الثانیة انه هل هو حقیقة فی الطلب القولی مط سواء کان بصیغة افعل او غیره من لفظ انت مامور
واوجبت علیک واطلب منک الفعل وامثالها او هو حقیقة فی الطلب القولی المخصوص وهو ما کان بصیغة
افعل والظ ثبوت صحة السلب بالنسبة الی ما سوی الصیغة وان کان ثبوته بالنسبة الی لفظ الامر لا یخ من تامل فجعل

[illegible]
هذا فهل الامر حقیقة فی الوجوب او مشترک بینه وبین الندب مقتضی الاطلاقات شرعا توهم المندوب طاعة والطاعة
فعل المامور به وکذلک ظ التقاسیم هو الثانی ولکن بعد ملاحظة التبادر فی الوجوب وعدمه فی غیره مع عدم معلومیة
عدم صحة سلب الامر عن المندوبات ان لم نقل بمعلومیة صحته یظهر انه مجاز فی غیر الوجوب ولو سلمنا تعارض
الاصل وظ التقاسیم مع التبادر اقوی فلا ریب ان التبادر اقوی معتضدا بالاجماع المنقول وقوله لولا ان
اشق علی امتی لامرتهم بالسواک مع کثرة الاوامر الندبیة الدالة علی الاستحباب الی انه الحدیث انهم یدل علی صحة
سلب الامر عن الامر بالسواک الوارد عنه وح فان لزم التناقض والتعارض بین الاحادیث کما لا یخفی ویرد هنا
اشکالان الاول ان الاصولیین اخذوا الاستعلاء فی مفهوم الامر سواء کان من العلو او لم یعلو ام لا لان النحاة قسموا
الطلب الی اقسام ثلثة طلب العالی من الدانی وبالعکس والمساوی من مثله والاول سموها امرا والاخیر التماسا
ودعاء والنسبة بین العلو والاستعلاء تباین جزئی وکذا بینه وبین الدانی والاصولیون لیس لهم اصطلاح سوی
العرف العام وبعد ثبوت المعنی العرفی نحکم بانه فی اللغة کذلک لاصالة عدم النقل وح فان کان ما نقل من النحاة اصطلاحا
خاصا فلا اشکال لان لا مشاحة فی الاصطلاح وان کان بناؤهم من النقل من اللغة فیتعارض بینهما والثانی اطلاقهم
الامر علی صیغة اغفر وارحم وامثالها وقولهم ان الامر حقیقة فی الصیغة مع ان الالتماس والدعاء من افراد الصیغة
فان تعریفهم الامر بانه طلب العالی او المستعلی من الدانی ینافی اطلاق الامر علی نحو اغفر وامثاله والجواب
عن الاول یمکن من وجهین الاول ان المراد من العلو اعم من العلو الحقیقی والاستعلاء ومقابله الدانی وهو ما لم
یکن فیه احدهما ویشعر بهذا تعلیق الحکم علی وصف العلو والدنو فلا تعارض بینهما والثانی ان طلب الدانی
لم یرد ان احدهما مع الاستعلاء وهو داخل فی الامر والثانی بدونه والدعاء وعلیهم طلب الدانی من العالی التماسا
لیس فی المخالفة للمعنی العرفی ح احتمال کون مرادهم من الدعاء هو الفرد الغیر المشتمل علی الاستعلاء غایته علی هذا
انه یکون ذلک الفرد المشتمل علی الاستعلاء مسکوتا عنه فی کلامهم علی انه لو کان المرجع وهو العرف موجودا فلا نم علی
نقلهم عن اهل اللغة وان کانوا من اهل الخبرة هذا اذا لم یثبت النقل عن المعنی اللغوی الی العرفی واما بناء علی ثبوته
فیتعارض العرف واللغة والجواب من الثانی ایضا من وجهین الاول القول باشتراک الامر لفظا بین الطلب الاستعلائی
وبین الصیغة مط والثانی وهو الجواب التحقیقی کون نفس صیغة افعل مط امرا ومصداقا له وهذا لا ینافی کون اغفر

مستعملا فى الدعاء ولو مجازا فان مقتضى وضع هذه الصيغ المخصوصة افادة الامر به ما لم يصرف عنه صارف وفيما نحن
فيه الصارف موجود وهو مادة الغفران حيث انه لم يستعمل الا فى الطلب التضرعى فلم يعتبر صيغة امر انما هو بلا لحاظ
الوضع الاصلى كما ان اطلاقهم الجمع على نحو افعلوا انما هو من حيث ملاحظتهم وضع هذه اللفظة لهذه الصيغ ولم يلاحظوا فى
هذا الاطلاق المعنى اللغوى للجمع اعنى ضم شئ الى شئ ومن هنا ظهر فساد ما توهم ان صيغ الجمع حقيقة فيما زاد على الواحد
مستدلا بان الجمع لغة هو الضم وهو يتحقق بالاثنين فصاعدا وايضا القرينة الصارفة عن الحقيقة لا ينحصر فيما ذكرنا
بل صدور هذه الصيغة من الدانى الى العالى او المساوى الى مثله من غير استعلاء قرينة على ارادة المعنى المجازى
وهذا لا يخرج الصيغة عن الامرية والوضع الاصلى وهو طلب العالى او المستعلى فقولك كان الامر الصادر من العالى
الى الدانى على جهة الندب او الاذن او غير ذلك حاله ايضا كذلك ولا يذهب عليك ان الحكم بكون الامر حقيقة فى الصيغ
لا يستلزم كونها حقيقة فى الامر ومجازا فى غيره من الالتماس والدعاء من هذه الجهة فانه لا منافاة بين كون صيغ
افعل هو الامر او كونه من مصاديقه وكونه مشتركا لفظيا مثلا بين الامر وغيره من الالتماس والدعاء فان على
تقدير كونه مشتركا لفظيا يكون صدوره افعل من الدانى الى العالى قرينة معينة وعلى تقدير المجازية يكون قرينة
صارفة كما ان الاستدلال بكون افعل للوجوب من جهة انه امر والامر حقيقة فى الصيغة موقوف على ثبوت ان الامر
للوجوب ومجاز فى غيره والا فعلى تقدير كون لفظ الامر مشتركا بين الوجوب والندب يلزم منه كون صيغة افعل ايضا
مشتركا وكذا لو كان الامر حقيقة فى الوجوب خاصة لا يستلزم كون صيغة افعل كذلك للامر فلا بد فى كل من المقامين
اعنى ان الصيغة عبارة من طلب العالى او المستعلى وانها حقيقة فى الوجوب ومجاز فى غيره من التمسك بالتبادر
ونحوه من الامارات كما فى لفظ امر فلا بد من تشخيص محل النزاع فى الصيغة انه ولنورد لتوضيح ما ذكرنا مقدمة
هى ان النسبة بين الصيغة والامر لا يخلو عن صور وذلك لانه اما ان يكون بينهما تباين جزئى او تساو او اعم واخص مطلقا
وهذا الاخير ينقسم الى قسمين قسم يكون الامر عاما والصيغة خاصا والاخر بعكس ذلك فهذه صور اربع اما الصورة
الاولى على القول بها فوجه اعمية الامر واضح لان قولنا اوجبت عليك وانت مأمور مثلا فرد من افراد الامر كما ان
الصيغة ايضا كذلك واما وجه اعمية الصيغة فلصدقها على الالتماس والدعاء مع انهما ليسا بامر والثانى وهو التساوى
حكمه ايضا واضح لان مبناه ان الامر عبارة عن الصيغ ليس الا وكذا فى جانب العكس ومن هنا ظهر الشق الثالث وهو

العام المطلق بقسميه وظهر ان مناط هو بان الاصل ان الامر حقيقة فى الصيغة ام لا والثانى ان الصيغ حقيقة فى الامر ام لا وان ثبوت
احدهما لا يستلزم الاخر فبمجرد ثبوت كون الامر حقيقة فى الصيغة لو ورد دليل دال على وجوب موافقة الامر وامتثاله مثل
اطيعوا الله واطيعوا الرسول او نحوه من اية فليحذر لم يكن له دلالة على ما قصده من المعمم بصيغة افعل امر الا اذا
ثبت بالتبادر ونحوه ان صيغة افعل حقيقة فى الامر ومجاز فى غيره وهذا ليس استدلالا بالاية بل بالعلائم الاخر
فالاستدلال بالامر على الصيغ انما يصح بعد ثبوت التساوى بينهما من الخارج والمختار من بين الاحتمالات الاربع
هو التساوى بينهما اما وجه كون الامر عبارة عن الصيغ فقط فلا مر وان كان القول باعمية الامر عن الصيغة
حتى يشمل نحو اوجبت عليك وامثاله لا يخلو من قوة واما وجه كون الصيغة عبارة عن الامر وحقيقة فيه فلوجهين
الاول تبادر الامر منه لو سمع من وراء الجدار فانه يفهم منه ان الطالب عال او مستعل وهو معنى الامر كما مر سابقا
فيكون في غيره من المعانى الاخر مجازا ويشهد بما قلناه عبارة السكاكى فى المفتاح حيث قال واما ان هذه الصور التى
من قبيلها هل هى موضوعة لتستعمل على سبيل الاستعلاء ام لا فالاظهر انها موضوعة لذلك وهى حقيقة فيه لتبادر
الفهم عند استماع نحو قم وليقم الى جانب الامر وتوقف ما سواه من الدعاء والالتماس والندب والاباحة والتهديد
على اعتبار القرائن ثم قال ولا شبهة فى ان طلب المقصود على سبيل الاستعلاء يورث ايجاب الاتيان به على المطلوب منه
ثم اذا كان الاستعلاء ممن هو اعلى رتبة من المأمور استتبع ايجابه وجوب الفعل بحسب جهات مختلفة والا لم
يستتبعه والثانى عدم صحة السلب فانه لا يصح ان يقال ان الصيغة ليس بامر وبعد ثبوت كون الصيغة حقيقة
فى الامر فاحتمال كونها حقيقة فى غير الامر من الالتماس والدعاء حتى يكون مشتركا لفظيا مدفوع بالاصل والتمسك
بالاصل هنا انما هو مع قطع النظر عن عدم تبادر ما سوى الامر او تبادر الغير والا فلا نحتاج فى دفع الاشتراك
اللفظى اليه بل عدم التبادر او تبادر الغير كاف فى اثبات مجازيته ما سوى الامر من المعانى فان قلت عدم صحة السلب
لا ينافى الاشتراك المعنوى وكون الصيغة اعم من الامر وغيره كما ان الانسان لا يصح سلبه عن البليد او عن زيد
ومع هذا ليس الانسان حقيقة فى البليد او فى زيد مثلا بخصوصه بل هو مشترك معنوى وكل منهما فرد له والكلى
هنا كون الصيغة حقيقة فى الامر بخصوصه فالاستدلال بعدم صحة السلب هنا من قبيل الاستدلال بالعام على
الخاص قلت بين ما نحن فيه وما ذكره القائل من النظير بعدم صحة سلب الانسانية عن البليد فرق واضح اذ عدم

صحة السلب الذي لا ينافي الاشتراك المعنوي انما هو سلب الاعم من الاخص فان عدم صحة سلب الانسانية هي اعم عن الاخص
الذي هو البليد مثلا دليل على ان الانسان حقيقة في زيد وكذا عدم صحة سلب الصلوة هي اعم من الصحيح والفاسد عن الصلوة
الفاسدة دليل على انه حقيقة في الفاسدة فعدم صحة السلب هنا لا ينافي كون الانسانية اعم ويحقق الاشتراك المعنوي واما
فيما نحن فيه فان الامر بالعكس بمعنى انه سلب الاخص عن الاعم فان المفروض عدم صحة سلب الامرية عن صيغة افعل فاذا
كان الصيغة اعم من الامر على ما فرضه هذا القائل يكون هنا سلب الاخص اي الامرية من الاعم وهو الصيغة لا يثبات
صحة سلب الاخص من الاعم جائز اتفاقا سواء كان السلب بطريق الحمل المتعارف اذ هو مع ان المفروض عدم صحة السلب
هنا من قبيل سلب الزيدية عن الانسان لا سلب الانسان من زيد فان فرض عدم صحة سلب زيد من الانسان
مع كون الانسان مما لا يجتمعان ووجهه واضح فان الانسان ليس مفهوم مرتين مفهوم زيد حتى لم يصح سلب زيد
عن الانسان بطريق الحمل الغير المتعارف لانه اعم ولا فردا من افراد الزيد ومصداقا من مصاديقه حتى لم يصح
سلب الكلي عن افراده بالحمل المتعارف فما الحاصل ان عدم صحة السلب هنا دليل على ان الصيغة حقيقة في الامر
بخصوصه لانها لو كان اعم يصح سلب الاخص عنه على ما بينا لكن المفروض انه لم يصح فلم يكن اعم وهذا هو المطلوب واذا انجر
الكلام الى هذا المقام فلا بأس ان نشير اشارة اجمالية لصحة السلب وعدمها وان كان خارجا عما نحن بصدده
فنقول ان لها قسمان احدهما ما يكون بطريق الحمل الغير المتعارف الذي يعبر عنه بحمل هو هو كما في حمل المشتركات اللفظية
على معناها فعدم الصحة بهذا المعنى يدل على كون اللفظ حقيقة في نفس تلك المعنى الغير المسلوب وصحته بهذا المعنى
دليل على التجوز والثاني ما يكون بالحمل المتعارف كما في حمل المشتركات المعنوية على افرادها مثل حمل انسان على زيد
وعمرو وهكذا والحيوان على الفرس والبقر والغنم مثلا فعدم صحة سلب الانسان من زيد تدل على الحقيقة وسلبه مثلا
تدل على المجاز اما الشق الاول فواضح واما الثاني فالمراد من كونه علامة للحقيقة انه دليل على ان الحمل حمل حقيقي
وليس بمجاز بمعنى ان الانسان لما وضع للمعنى الكلي الذي يتحقق ذلك المعنى في ضمن الافراد والفرد مصداق له حقيقة
ولزم الكلي منها اتحاد في الوجود فعدم صحة سلب الكلي عن افراده يدل على ان حمله على الافراد حمل حقيقي وليس
بمجاز صرف كما في قولنا البليد حمار فان صحة سلبه عنه عرفا يدل على ان حمل الحمار عليه حمل مجازي وعدم صحة
السلب بهذا المعنى لا ينافي كون اطلاق الانسان على زيد مجازا فانه لا يدل على انه ليس كون الحمل حملا حقيقيا

واما

واما كون المحمول معنى للموضوع وموضوعا له فلا دلالة لهذه العلامة له نعم ان تحقق عدم صحة السلب بالمعنى الاول هنا
لكان منافيا لكون اطلاق الانسان على زيد مجازا ولم يقله احد هنا فاندفع النقض بان اطلاق الكلي على الفرد مجاز مع انه
لم يصح سلبه عنه وكذا ظهر ضعف القول بان عدم صحة سلب الصلوة عن الصلوة الفاسدة يقتضي الاشتراك اللفظي
في لفظ الصلوة بين الصحيح والفاسد بعد تسليم كونه حقيقة في الصحيح لانه حقيقة في الاعم منهما فان كونها حقيقة في الصحيح
انما هو في الجملة ولا بشرط وعدم صحة السلب من الفاسدة انما هو بطريقة الحمل المتعارف لا غيره حتى يلزم الاشتراك

اللفظي على ان الغالب في صحة السلب وعدمه انما هو بطريقة الحمل المتعارف فلذا يحمل عليه دون الاشتراك اللفظي
الى ما كنا فيه ونقول ان قد ثبت مما حققنا سابقا كون الصيغة حقيقة في الامر ومجازا في غيره فان الامر مساو للوجوب
فيكون الصيغة ايضا كذلك ومقتضى ذلك كون الصيغة الصادرة من العالي او المستعلي امرا واما الصادرة عن الداني
او الملتمس على غير جهة الاستعلاء فليس بامر بل لم يكن ندبا ايضا ما لم يضم اليه قرينة لان قول الداني الى العالي
افعل يدل على انه غير راض بالترك وعدم الرضاء بالترك اعم من الوجوب لان الوجوب عبارة عن الطلب على
طريق الالزام والحتم وهو انما يكون مع الاستعلاء او العلو فحيث لم يتحقق احدهما لم يتحقق الوجوب واما
واما كونه غير الندب فلان الرضا بالترك ماخوذ في الندب وما قررناه سابقا ظهر ضعف القول بكون الصيغة حقيقة
حقيقة في اذن المطلق الاعم من الاباحة وغيره اما بطريق الاشتراك اللفظي او المعنوي سواء كان محل النزاع هو الصيغة الصادرة
من العالي او الصيغة من حيث هي اما وجه ضعف الاشتراك اللفظي فلانه مع قطع النظر عن كونه خلاف الاصل والاغماض
عن تبادر الاذن يرد عليه ان بعد ثبوت صحة سلب الطلب العالي والالتماسي عن مدلول الصيغة فثبوت صحة سلب
الاذن الذي هو اعم من الطلب عنه يكون بالطريق الاولى واما الاشتراك المعنوي فلما عرفت من ان عدم صحة
سلب الامرية لا يجامع كون الصيغة اعم وكذلك الكلام اذا كان النزاع في الصيغة الصادرة من العالي بل الكلام فيه اظهر
لعلك بما ذكرنا تقدر على رد الاقوال الاخر والجواب منها فلا نطيل بذكرها والجواب عنها واذا ثبت انها حقيقة في
الوجوب في عرفنا ثبت انه في اللغة ايضا كذلك لاصالة عدم النقل على ان السيد المرتضى ره مع قوله بالاشتراك لغة ادعى
الاجماع على كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في غيره شرعا على القول بحجية الظن في الاصول يكون هذا دليلا اخر والمهم
مع وجود الاختلاف في المسئلة الاصولية لم نر احدا من العلماء بني المسائل في الفروع على الاختلاف في صيغ الامر هل

للوجوب ام لا بل نراهم يحملون الاوامر الواردة من غير قرينة على الوجوب من غير نكير وكانه اجماع منهم بل اجماع فى
الحقيقة من غير بانك يظهر ذلك للمتتبع فى كلماتهم وباصالة عدم النقل يتم المط نعم اختلفوا فى مسئلة اخرى وهى استعمال
الاوامر فى المندوبات فى كلام الائمة عم صار بحيث يغلب على الحقيقة وهنا ايضا يؤيد ويشهد ما ذكرنا ولا اشكال فى
المسئلة ثم اعلم انه يظهر من بعض انه جعل محل النزاع فى الصيغ الصادرة من العالى لا مجرد صيغة افعل والتمسك باوامر
السيد لعبده بالوجوب يدل على ان محل النزاع هو هذا والا فلا وجه للاستدلال به على ان صيغة افعل ط للوجوب لان
الدليل على هذا يكون من المدعى كما لا يخفى ولكن لا يخفى عليك انه وان كان يتفاوت سياق الاستدلال على تقديركون
النزاع فى الصيغة المجردة او الصادرة من العالى ولكن لا ثمرة بالنسبة الى الاحكام الشرعية على القولين لان المفروض
ان الاوامر الشرعية كلها صادرة من العالى فلو تم لنا من دعوى ان الصيغة المجردة للوجوب وانها امر وقلنا
بعدم افادتها الوجوب لكنه لا مجال لانكاره بالنسبة الى الصيغ الصادرة من الش نعم ان كان فى الاحكام اوامر صادرة
من غير العالى لكان تحقيق هذا مهما نعم ربما يظهر الثمرة فى غير الاوامر الشرعية وفى النذور وهذا ليس بثمرة معتد به
عند الفقيه قوله اذا قال السيد لعبده افعل الخ يرد عليه وجوه من الاشكال الاول ان المذمة العرفية لا تدل
على الوجوب لتحققها بالنسبة الى ترك المستحبات بعضها فان من ترك زيارة مولانا الحسين عليه السلام مثلا مع كونه
مجاورا لقبره الشريف يلومونه العقلاء اشد الملامة مع انه ليس بواجب والثانى ان السيد اذا قال لعبده افعل مقترنا بما
القرينة الدالة على الالتماس والدعاء ولم يفعل عد عاصيا مع انه ليس هنا وجوب بل غايته عدم الرضاء بالترك والثالث
ان النزاع انما هو فى الصيغة المجردة فعلى تقدير تسليم الوجوب هذا الدليل اخص من المدعى والجواب عن الاول
انه هذا ينقض نقضا لو كان المذمة فى ترك المستحبات مطردا كما فى تارك الوجوب وليس كك مع انها ليست من حيث
انه ترك للمستحب بل من اجل خصوصية سواء على انه يحتمل ان يكون المذمة من حيث ان تركه موجب ومسبب عن سوء
سريرة الشخص وفساد عقيدته وايضا فرق بين الملامة والمذمة فان المذمة مساوق للعصية بخلاف الملامة
والمسلم فى تارك المستحب هو الملامة دون المذمة ومن هنا يظهر الجواب عن الثانى فان اللازم هو الملامة دون
غيرها فاللازم غير مضر والمضر غير لازم واما الجواب عن الثالث فهو انه بعد ثبوت كون المتبادر من الصيغة الصادرة
من العالى هو الوجوب فيثبت كونه حقيقة فيه فاما ان يكون الصيغة المجردة حقيقة فى الاعم من باب الاشتراك

اللفظى

اللفظى فيدفعه الاصل او من باب الاشتراك المعنوى فيدفعه تبادر الوجوب من الصيغة الصادرة من العالى وكذلك عدم
صحة السلب على ما حققنا سابقا فثبت منه كون الصيغة المجردة حقيقة فيه هو المط وتقريره على وجه اوضح هو ان تبادر
الوجوب من الصيغة الصادرة من العالى لا يخ اما ان يكون تبادرا حقيقيا ناشيا من نفس الصيغة او تبادرا اطلاقيا يكون
مصدره ما منه قرينة على فهم الوجوب وتبادره منه فان كان الاول ثبت المدعى وهو كون الصيغة المجردة حقيقة فيه ولو
فرض كون الصيغة حقيقة فى الاذن المط او الطلب المط ينافى هذا التبادر بعد ثبوت ان الاصل فيه الحقيقى وان كان
الثانى فثبوت كونه اطلاقيا متى لا ينافى كون الصيغة موضوعا للقدر المشترك او الاشتراك اللفظى موقوف على ثبوت
العلو قرينة حيث ان سبب التبادر هنا منحصر فى الامرين الصيغة المجردة او الصادرة منه وكلامنا انما هو فى الثانى وكونه قرينة
صارفة عن معناه الحقيقى موقوف على ثبوت انحصار ما يصدر منه فى الطلب او طلبه فى الوجوب وكلاهما ممنوعان فانه
يصدر منه الاذن والطلب الوجوبى والاستحبابى وهكذا نعم ان ثبت ان وظيفة الامر والايجاب ليس الا ثبت كون صدوره
منه قرينة صارفة وعدم ثبوت كونه قرينة يكفى فى اثبات المط لانه يوجب الى الشك فى كون التبادر حقيقيا لا اطلاقيا فان
فان قلت مقتضى هذا الكلام لو تبادر من الصيغة الصادرة من الدانى الى العالى عدم الوجوب يلزم كون الصيغ حقيقة
فيه بخصوصه بمقتضى ما ذكرتم حرفا بحرف ويلزم منه الاشتراك اللفظى وهو خلاف الفرض قلت الفرق بينه وبين العكس
واضح وهو ان فى المقام قد ثبت ان الصدور من الدانى الى العالى قرينة صارفة عن الوجوب حيث ان وظيفة الالتماس
والدعاء دون الامر والايجاب كما ان وظيفة الاصل فى الصحراء وحمل الحمام فالصدور منه يمكن ان يكون قرينة على عدم
الوجوب وانت خبير بان هذا الفرق لا يجدى نفعا فى نفى الاشتراك اللفظى الا مع ثبوت ان فهم عدم الوجوب انما هو
من القرينة دون الصيغة اذ مع احتمال ان يكون الموجب للتبادر هو القرينة او اللفظ مع قطع النظر عن القرينة يمكن
ترجيح الثانى بان الاصل فى التبادر الوضعى دون غيره وكيف كان فالحق ان هذا الجواب لم يرفع الاشكال عن المصنف
وهو كون الدليل اخص من المدعى اذ هذا الاستدلال يقتضى كون الصيغة الصادرة عن العالى حقيقة فيه ومحل
النزاع اعم منه فلا بد فى دفع الاشكال من التمسك باصالة عدم النقل واصالة بقاء المفهومات على حالها حتى يثبت الوضع
للهيئة التركيبية وهو الصيغة الصادرة من العالى تتميم المدعى اوثق ان من قال ان الصيغ حقيقة فى الاذن المط
او الطلب المط لم يفصل بين كونه صادرا من العالى او غيره ولم يذكر قول بالتفصيل فى المسئلة من هذه الجهة

فعلى تقدير ثبوته فيه يثبت في الباقي بالاجماع المركب فافهم او يخص محل النزاع بالصيغة الصادرة من العالي كما يشعر به
تصدير عنوان البحث بقوله القول في الاوامر والنواهي ويؤيد هذا الاحتياج محل القرة انما هو في الاوامر الشرعية
دون غيرها فالمناسب له جعل محل النزاع هو الصيغة الصادرة من العالي دون الاعم قوله الثاني قوله تعالى
ما منعك الا تسجد اقول يرد عليه اولا انه لا يدل على ان الامر للوجوب بل خصوص امر الله وثانيا ان المذمة
على ابليس لعنه الله على مخالفة الامر لا على مطلق مخالف الامر فلعله يكون من جهة خصوصية فيه لا يكون لغيره و
ثالثا انه يحتمل كون الامر موضوعا للمعنى الاعم فيكون التبادر منه هو الوجوب بالتبادر الاطلاقي ورابعا احتمال
كون المذمة عليه من جهة الاستكبار كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنه انا خير منه فلا دلالة على هذا كون الامر
للوجوب بل يجري ذلك على المذهب ايضا وخامسا ان ثبوت المذمة انما هو على تقدير كون الاستفهام انكاريا واما على
تقدير كونه للتقرير وحاصله طلب اقراره على علة المخالفة لاتمام الحجة فلا دلالة له على المذمة حتى يثبت منه الوجوب والجواب
عن الاول انه بعد ما ثبت في النزاع يثبت بانه في اللغة كذلك لاصالة عدم النقل وعن الثاني بانه وان كان مقتضى
وضع اللفظ بحسب اصل اللغة كذلك لكنه لا يساعده العرف بل هو قاض بخلافه حيث انهم يلغون الخصوصية وعن الثالث ما
عرفت مرارا من ان الاصل في التبادر الحقيقي دون الاطلاقي وعن الرابع ان تعليق المذمة على ترك الامر يدل على ان المناط
انما هو هذا دون غيره ولو كان غيره مناطا لوجب ان يذكر وبعد ثبوت ذلك فلا منافاة بينه وبين قوله تعالى ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين حيث انه يظهر منه ثمة ان الاستكبار المذمة على تركه
على وجه الاستكبار فانه يمكن ان يكون طرق المذمة وجهها متعددة ولا يكون ذلك المذكور ثمة قرينة لصرف المقام
عن ظاهره او من هنا يظهر الجواب عن الخامس فان التبادر منه هو الانكاري دون التقريري ويرد على الاستدلال
اشكالان اخران احدهما ان المذمة اما ان يكون على مخالفة مطلق الامر اعني اسجدوا او على ترك الامر الخصوص المقترن
بالقرينة الدالة على وجوبه في زمان مخصوص وهو بعد نفخ الروح فعلى الاول لا يتم الا ان يكون الامر دالا على الفور او يجعل
ترك السجود كناية عن عدم ارادته السجود مطلقا وراسا والا فان قلنا ببقائه على ظاهره وعدم دلالته على الفورية لم يتحقق
ترك السجود مطلقا حتى يترتب عليه الذم فان بناء على القول بان الامر يفيد المهية من غير مرة ولا تكرار لم يترتب الذم
على التارك الا بتركه في ايام العمر بل له ان يجيب بانه لم يجب على الفعل معجلا بل موسعا فعلى وانت تعلم ان القول

بالفور

قوله ولقوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك الاستدلال بالاية الشريفة لاثبات ان الصيغة من حيث هي للوجوب فيه ما فيه
او لا دلالة فيها اما غاية دلالتها على ان الامر للوجوب ولا يلزم من ذلك كون الصيغة حقيقة فيه اولا تلازم بين الامر والصيغة بل النسبة
بينهما هي العموم من وجه لصدق الامر دون الصيغة فيما لو قال امرتك بكذا فانت مامور مثلا وصدق الصيغة ووجوده دون الامر كما في الالتماس
والدعاء والندب على الظاهر دون الامر وموضع التصادق ظاهر والاية انما دلت على ان الامر التوجه اليه لعنه الله كان للو
جوب واين هذا من دلالتها على ان الصيغة للوجوب فضلا عن ان يكون موضوعة له الا ان يقال ان الامر المتوجه اليه هو قوله تعالى
واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ثم توجه عليه ان لا دلالة فيها على ان الامر المتوجه الى ابليس كان ذلك الامر المتوجه
الى الملئكة فيحتمل ان يكون قوله اسجدوا مختصا بالملائكة وكان ندبا وكان الامر المتوجه اليه للوجوب لكن كان بغير هذه الصيغة
او صيغة مقرونة دالة على الوجوب ويؤيده ظاهر قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اذ ابليس لم يكن للملئكة على ما يظهر من ايات اخر وبعد تسليم
الكل يدل على ان الصيغة او صيغة مقرونة بقرينة دالة على الوجوب الى اذا صدرت من العالي يكون للوجوب ونحن لا ننكره واين
هذا من دلالتها على انها من حيث هي للوجوب هذا على تقدير الاستدلال على دلالة الصيغة من حيث هي للوجوب واما لو قلت
المراد ان الصيغة موضوعة لان يستعمل في الوجوب بمعنى انها موضوعة للصادرة من العالي اما المستعلي الذين الاصل في طلبهما
كونه للوجوب بان يقال صيغة افعل وما ضاهاها موضوع للوجوب والحتم الذي يتحققان في طلب العالي من الداني او المستعلي من غيره
بحيث لو لم يستعمل في هذا يكون مجازا وذلك لتوبيخ الله الحكيم من خالف امتثال ما طولب منه بقوله اسجدوا فلو لا لفظ اسجدوا
للوجوب لم يكن للتوبيخ وجه فهذا دليل على ان هذا الهيئة موضوعة للوجوب وطلب العالي من الداني فيتوجه عليه ايضا ان غاية
ما استفيد من الاية الشريفة ان الهيئة الصادرة عنه او عن كل عال للوجوب ولا يلزم من ذلك ان يكون الصيغة موضوعة للوجوب
بحيث لو سمع ولم يعرف قائلها ولا مخاطبها فهم منها الوجوب وحملت على الوجوب او الجمهور وهم المدعى انهم ادعوا ان الصيغة موضوعة
للطلب الحتمي الذي يكون صادرا من العالي ونحوه ولو استعمل فيما لا يفهم منه هذا الطلب فيكون مجازا فلو سمعت من وراء الجدار
من غير معرفة المتكلم والمخاطب او وجد مكتوبا بالاصرفية على الكاتب يفهم ان المتكلم والمخاطب لكاتب قصد الوجوب وانها
في دعلو واستعلاء وهذا لا يتم بالاية الشريفة فتامل فلو قيل رتب الذم في الاية على مخالفة الامر الصادر منه تعالى وهو قوله اسجدوا
فلو كان علوه قرينة للوجوب لما صح الذم على مخالفة قوله اسجدوا بل على مخالفة اسجدوا مع القرينة الدالة على قصد الوجوب منه
قلت رتب الذم على مخالفة الامر والامر لا يكون الا مع العلو والاستعلاء كما عرفت وقد اورد عليه ايضا ان الاستدلال بالاية يتم

بالمثل اذ علم وجود الشخص فكان الأصل عدم وجود الشخص وتلبسه بلباس خاص فتكون القرينة من جملته كما ان الاصل عدم تلبسه خال
عن القرينة وبعبارة اخرى مع زيادة بيان انه لا ريب ان مجلس الخطاب وحال المتكلم والمخاطب لا بد ان يكون متشخصا بتشخص وذلك التشخص
اما بحيث صار قرينة على خلاف ما يظهر من اللفظ مثلا او يكون بحيث يكون قرينة على مواقف اللفظ او بحيث لا يكون قرينة على شيء منهما وكل ذلك خلاف الاصل
لكن اذا علم انه حصل الخطاب وصار الحال والمجلس على كيفية خاصة وانتقض الاصل بيقين لم يمكن الحكم باحدها دون الاخر فيكون مجملا ولنا بعد الحكم
باختصاص الحكم بخطاب المشافهة بالمخاطبين نقول ان الخطابات كلها مجملة بالنسبة الينا لكن بعد ثبوت اشتراك التكليف واتحاد الطريق بالاستفادة
من تلك الخطابات نحكم بانتفاء القرينة على خلاف ما هو الظاهر بالاصل مطلقا للاجماع بالفاسد وهذا الحكم بالنسبة الى استفادة الاحكام لا يستلزم جواز جريان
الأصل بالنسبة الى ما يستفاد من الخطابات من وضع الالفاظ وغيره فاذن تكون الخطاب بالنسبة الى هذا الحكم مجملا ومجيبة اصالة عدم القرينة هي هنا
على انه ليس هذا خطاب يستفاد منه حكم شرعي بل حكاية لما وقع واخبار لما فات والمقصود بيان كون ابليس ملعونا وسبب ذلك وهذا الفرض يحصل
سواء كان ذلك الخطاب المواجه اليه مقرونا بالقرينة ام لا فان قلت ذلك الحكم مما استفيد من قوله اسجدوا والكلام في انه هل كانت قرينة لتكون الدال
على الوجوب هذا اللفظ مع انضمام القرينة ام لم يكن بل كان اللفظ فقط والاصل عدم وجود حادث آخر سوى هذا وبالجملة الشخص الذي
وجد وتلبس بلباس الوجود موجود معلوم ويكون الشك في ان هذا الشخص هل كان معه امر آخر ام لا والاصل عدمه قلت هذا اللفظ وهو
قوله اسجدوا وان كان نجزمها لكنه كلي يمكن ان يكون متشخصا بتشخص يوم اذ صدرت ويمكن ان يكون متشخصا عاريا عن القرينة ولا
الدليل على خصوصية احدهما دون الاخر على انه يقال كما ان الاصل عدم القرينة كذلك الاصل عدم وضع اللفظ للوجوب وقد اورد عليه ايضا
بان مناط الاستدلال بان الاستفهام للتوبيخ وهو ممنوع اذ بعد استحالة حمل اللفظ على حقيقته اذا كان المجازات متعددة فلا يحمل على البعض
من غير مرجح فيحتمل ان يكون للتقرير وحيث حمل على التقرير لم يتم الاستدلال بالآية على انه يمكن ادعاء ظهور معنى التقرير هنا اذ المقام مقام
اتمام الحجة عليه وبيان كفره لئلا يكون عليه تعالى حجة فان عادة الله تعالى كذلك اذ مع كونه حكيما على الاطلاق لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وقد جرى عادته
باتمام الحجة لئلا يبقى لاحد عليه اعتراض فلا حجة عليه تعالى فانه لو علم بعلمه الازلي بان فلانا يكفر فلا يؤمن ثم خلده في النار وهذا الى الجنة من غير ان يكلفهما لكان
ومن غير ان يرسل الكتب والرسل ومن غير ان يتم ما يتم به التكليف لصح واحتمل ان يعترض عليه تعالى هذا الكافر مثلا باني لم افعل فعلا استحق به الخلود
في النار وهكذا فيما استكبر ابليس لعنه الله وكان من الكافرين وفسق عن امر ربه لادم ثم طرده وغضب وحط عن تلك الدرجة القصوى التي كانت له
بحيث لم يخل ذلك بنفسه حين ما احتج الله للملائكة بان احدا منكم يطرد فلو طرده بعلمه بكبره وفسقه لاحتمل معارضة له تعالى باني لم افعل ما استحق به ذلك فقرره
على ذلك الاستفهام ليقرر ويظهر الامر على غيره ويتم الحجة عليه ليهلك من هلك عن بينة والحال ان استكباره بالحقيقة صار منشأ الطرد اذ الى الفة

مع الاعتراف بالنقص
اوجبت الطرد واللعن
دائما والخلود في النار دائما
فاستكباره منضم مع علمه
انه تعالى قادر انا خير
فنسب الظلم الى ربه وقال
انا خير في موجده له
لنفخ الروح على الراجح
فعظم ذلك عليه ثم ظلم
وجعله من الملعونين
منه

بالفور خلاف التحقيق وكذا التوجيه الثاني فان الظاهر ان المذمة انما هو على الترك الواقعي لا على ارادته فيثبت ان المذمة انما
هو على الثاني وهو الامر المخصوص المقترن بقرينة الفور وبناء على هذا يكون ما له حال القرينة الحاصلة في الواقعة
الخاصة فكما ان القرينة دلت على الفورية كذا يحتمل ان يكون الوجوب ايضا مستفادة منها حتى تم الاحتمال بطل الاستدلال
والجواب الذي ذكره في البداية من انه اذا دار الامر بين كون المبادرة ناشئا من الوضع او القرينة فالاصل يقتضي الاول
ويجيء هنا او مناط الاستدلال هنا هو المذمة الواقعة والاصل في الاية ولا اصل في المقام لاثبات كون الوجوب
مستفادة من الأمر دون الخصوصية ومما يؤيد انما جعل مناطا للمذمة انما هو الأمر المطلق والقدر الثابت خلافه
انما هو بالنسبة الى الفور وهذا لا يصير سببا لرفع اليد عن الاطلاق بالنسبة الى ما لم يثبت له معارض اعني
الوجوب وللكلام فيه مجال والثاني ان العبد الذي كان له نهاية التقرب عند سيده لو فعل فعلا يكون غير
ملائم لرأي سيده يعد عاصيا على بناء على ان حسنات الابرار سيئات المقربين كما ان ترك صدر من ترك الاولى
من آدم على نبينا وعليه السلام نشأ لنسبة العصيان اليه ع م كما في قوله تعالى وعصى آدم ربه ولما كان ابليس
لعنه الله داخلا في زمرة الملائكة المقربين فيحتمل ان يكون مذمته من هذا القبيل قوله تعالى ومنها قوله تعالى فليحذر
الذين اقول وفي هذا الاستدلال تامل اما اولا فلانه علق التهديد والتحذير على مخالفة الأمر ولا دلالة في ذلك على
ان الصيغة حقيقة في الوجوب وذلك لان بعد تسليم ان التهديد على مخالفة الامر المطلق يقتضي كون الأمر حقيقة فيه فثبوت
ذلك في الصيغة موقوف على ثبوت ان الأمر حقيقة في الصيغة وكذا الصيغة حقيقة في الأمر والاصل على تقدير انتفاء احدى
المقدمتين لا يثبت المطلوب وذلك انما هو على تقدير التسليم والتنزل والا فعلى تقدير ثبوتهما ايضا الاستدلال بذلك
على كون الامر للوجوب لا يخلو من اشكال وذلك لان مخالفة الأمر لا يصدق الا في ترك الواجب وتارك الأمر الاستحبابي
لا يقال انه قد خالف الأمر فلو كان الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب وغيره او كان مشتركا لفظيا لم يكن بينه
وبين الأستدلال بالاية الشريفة على الوجوب منافاة لان الحكم بالوجوب حينئذ مداره صدق المخالفة فكل من صدق
على تاركه انه مخالف للأمر بالتبادر الحقيقي او الاطلاقي صدق انه للوجوب والتارك للأمر الاستحبابي لا يصدق
عليه انه مخالف للأمر حتى يقال انه لما لم يكن لتهديد تارك الأمر الندبي ومخالفه معنى فلا بد من كون الأمر للوجوب
والثاني انه رتب سبحانه على مخالفة الأمر الفتنة او العذاب الاليم والمراد هو الترديد على سبيل منع الخلو

سواء اجتمعا ام لا وهو انما يناسب لتارك اصول العقايد لدلالة الاية على العقاب لا على استحقاقه فلا بد من التصرف في الاية اما بحمله
على ظاهره وتخصيصها بالمشركين او بالتجوز من استحقاق العقاب فان قلت ان حمله على العقاب الفعلي ينافيه التحذير
قلت لا منافاة فان المراد بالحذر هو التوبة وثالثا ان الفرق واضح بين قولنا خالفه وخالف عنه حيث ان الثاني يدل
على تركه على سبيل التولي والاعراض وهو يتحقق في ترك المندوبات والظاهر من التضمين هو كون المضمن والمضمن فيه
فيه متعلقا للحكم لا كل منهما مستقلا ورابعا انه على تقدير كون لفظ امره عاما يكون مفاد الاية افادة التعذيب لمن ترك
كل واحد واحد من الاوامر لا على ترك واحد منها وهو خلاف المط واما على تقدير كونه مط وشموله لكل واحد
على البدل فلا يرد ذلك والاستدلال على وجوب كل امره بناء على كون امره مط انما هو يتم بمقدمة الحكمة وخامسا انه
لو كان امر فليحذر للوجوب لزم ترتب عقاب على ترك اوامر النبي صم ومخالفته وعقاب اخرى على مخالفة امر فليحذر
والظاهر ان الخصم لم يقل به بل لم يقل به احد فالظاهر ان هذا الامر للارشاد ولا للاستحباب حتى يق انه لا معنى لندب الحذر
واباحته ولا للوجوب ويمكن الجواب عن هذا اولا بالنقض بقوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان المراد
منه الوجوب بالاتفاق وما اورد هنا يرد ثمة وما اجاب به ثمة فهو الجواب هنا وثانيا بالحل وهو
ان تعدد العقاب يجب بتعدد المأمور به وهنا ليس الامر كك فان الفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل فان امر
النبي صم في الحقيقة امر الله سبحانه والاوامر المتعددة تفصيل لما اجمل اولا من قوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقوله فليحذر وهذا بمنزلة ان يق السيد لعبده اكرم العلماء او يقال لتفعل ما امرتك غدا ثم قال له في الغد اكرم
زيدا العالم وعمرا وبكرا الخ وسادسا انه لا ينبغي الاشتراك اللفظي حيث ان استعمال المشترك لم يجز في اكثر من معنى
سواء كان في النفي او الاثبات فلو كان الامر مشتركا لفظيا كان المراد منه المعنى الواحد وهو اما الوجوب او الاستحباب
سواء كان مفادة العموم او الاطلاق فان العموم او الاطلاق انما هو بالنسبة الى المعنى الواحد دون جميع المعاني وعلى
هذا يكون الحذر من المخالفة قرينة معينة للمراد من الامر وهو الوجوب ويحصل معناها وجوب الحذر عن مخالفة
كل واحد واحد من اوامر النبي صم ولا حاجة على هذا الى تخصيص الاية او تقييدها بالاوامر الواجبة لاخراج المندوبات
كما صرح به بعض المدققين واما الايراد على الاية بان التهديد على مخالفة الامر لا يدل على انه من جهة المخالفة لاحتمال
ان يكون العلة شيئا اخر فلا دلالة له على المدعى فمدفوع بان الظاهر من تعليق الحكم على المخالفة انه المناط في الحكم و

السبب

قوله تعم فليحذر الذين الخ الاستدلال بهذه الاية على خلاف الوجوب اولى لان التهديد الذي جعله المستدل مناطا للاستدلال
انما يدل على ان هيئة الامر مفيدة له فهذا ينافي ما ذهب اليه واستدل من كون الامر مجازا في التهديد اذ ثبت خلاف المدعى واما ان يدعى
ان التهديد انما فهم من مادة فليحذر كما هو الظاهر فيرد عليه ان هذا مناسب للقول بالاعم من الواجب والمندوب اذ الامر بالحذر لا يغني
لدفع امر محقق الوقوع فلا يق ان استقبله الاسد وحاد من في ايديه احذر من الاسد كيف والامر بالممتنع تكليف بما لا يطاق
بل المعهود من استعمال الحذر انما هو فيما يحتمل الضرر ويخاف منه الوقوع في الضرر الا ترى الى الحكيم اياك والاسد انهم يستعملون
هذا ونحوه فيما افادة الاسد يمكن الفرار منه وهكذا نظائره ويظهر لك علنا بالتامل في مواضع صحة الاستعمال لهذه المادة فبنا
على هذا يظهر منها ان الاوامر منها ما يوجب تركه العقاب ومنها ما ليس كذلك فيجب على المكلفين التجنب عن المخالفة والاحتياط
في ارتكاب المخالفة من باب وجوب دفع الضرر المظنون خوفا من وقوعهم في العذاب واستحقاقهم العقاب فلو كان كلما
منه موجبا لتاركه العقاب البتة لكان المناسب ان يق لا تتركوا امره فانه يوجب العقاب وبالجملة لفظ الحذر وما يشتق منه
في استعماله فيما لم يقطع بالوقوع ومخالفة الامر الواجب يقطع بالعقاب فلا معنى للامر بالحذر عنه بل يمكن ان يدعى ان هذا
يناسب القول بالندب لان ترك المندوبات خصوصا اذا كان فعل شعارا او ترك مرة بعد اخرى مظنة لان يجر الامر الى
ترك الواجبات او الى التهاون بين سنها ويذهب اليها فقال فليحذر الذين يخالفون المندوبات ويتركها من ان يتبع
بترك الواجبات او التهاون بصاحب الشرع فيصيبهم فتنة او عذاب اليم واذا حمل امره على العموم ينافي الاستدلال على ان
الامر حقيقة في الوجوب اذ لا ريب في ان بعض الاوامر للوجوب قطعا بل منكر ان في اوامر الله ورسوله امر للوجوب منكر
للضروري من الدين والاوامر في قولوا لا اله الا الله واني رسول الله وهكذا الى الاوامر الفرعية هذا اذا عممت الاوامر
للاصولية والفرعية وهكذا نقول ايضا ان ادعيت اختصاصها باوامر الفرعي اذ كون كثير منها للوجوب بديهي
لا يرتاب فيه وح ان من يخالف جميع اوامره يستحق العقاب فلا فائدة ولا يلزم هذا كون الامر للوجوب بل يجتمع مع القول
بالاشتراك لفظا ومعنويا بل القول بالندب ايضا اذ يحتمل ان يكون الاوامر الوجوبية مقرونة بقرينة دالة على الو
جوب فان قلت نحمل العموم على عموم البدلي ليكون المعنى فليحذر الذين يخالفون عن امر اي امر كان وح لا يتم وجوب
الحذر الا على تقدير كون كل الاوامر للوجوب قلنا هذا فاسد لوجوه الاول ان الحمل على البدلي لا ينافي القول

بالاشتراك اللفظي في الامر اذ هو قول الامر مشترك بين الوجوب والندب ولكن الامر في محله نعم فليحذر الخ اريد
معناه الوجوبي لعدم جواز استعمال المشترك في معنييه او مرجوحية وح يصح المعنى اذ المعنى انه يجب الحذر للمخالفين
عن امره الوجوبي اي امر كان ولا يلزم من ذلك نفي كون المندوب ايضا مأمورا وكون الامر حقيقة فيه الثاني ان ارادة
العموم البدلي من مصدر المضاف ليس مسلك بل يجب ارادة المعنى من اللفظ بحسب ما وضع الواضع ووصل منه
الينا والمتبادر من امثال ما ذكر لو قلنا بافادتها العموم العموم الاستغراقي والظاهر من العموم هنا العموم وبهذا
يجري مدار الفقه واساسه فلو كان اراده مع كل من المعنيين مقام الاحتجاج او لم يكن لنا قاعدة ممهدة لاستنباط
الاستدلال باكثر العمومات الثالث انه على فرض احتمال ارادة العموم البدلي لا ريب في احتمال ارادة الاستغراقي
في المقام وهذا يكفينا ان تكون انه المستدل على اثبات الوجوب وايضا المقصود اثبات ان الصيغة المخصوصة
والهيئة الخاصة انما هي للامر فكل ما هو هي بهذه الهيئة امر وهو الوجوب علمت المستعمل ام لا علمت نحو استعماله
ام لا الا ان يتوقف قرينة على انه اريد من الهيئة التي هي الامر معنى غير الوجوب فاذن يكون امر مستعمل في غير
الوجوب مجازا لكن لا يخرج عن الامرية على قولكم كما انه اذا اريد من الماضي المعنى المستقبل يقال هذا ماض مستعمل
في المستقبل وهكذا نحوه وح نقول اذا اريد الاستغراق من الامر في الاية وحمل على كل امر فيلزم هنا تخصيصات على
اكثر من النصف اذ لا بد ان تقول باخراج الامر الندبي والامر التهديدي والارشادي والتكويني والاباحي
الى اربعة عشر ويبقى الوجوب فقط وهذا مرجوح بل غير جائز عند الاكثر ومرجوح عند غيرهم وايضا لفظ الامر مشترك
بين القول الخاص والشأن على قول وتخالف نفيه لكثرة الاستعمال فيه ايضا وعدم صحة السلب على الظاهر فح كما يمكن
ان يكون المراد من امره امر القولي يمكن ان يكون المراد الشأن فيكون المعنى فليحذر الذين يخالفون على شأنه تعالى او
شأنهم فيكون الاية تهديدا للمشركين والكفار والناصبين وهذا الخوارج وكان ابتلاء بعثتهم اكثر همه مصروفا
لتنبيه الغافلين وارشاد الضالين عن قصد الطريق بتحذيرهم وتخويفهم لينبهوا عن رقدة الغفلة وعلى فرض عدم
الاشتراك لا ريب من كثرة الاستعمال ولو مجازا فلعله هنا اريد هذا او خفي القرينة واصالة عدم القرينة تنفع في اثبات
الاحكام اما اثبات الاوضاع بمثل هذه الاصول فموضع اشكال وايضا المراد اثبات ان صيغة افعل وما في معناها للوجوب

والسبب الباعث ومجرد الاحتمال فيه قادح في الاستدلال قوله ومع التنزل اي في الجملة ولو بالنسبة الى تسليم ثبوت
معنى الندب الحقيقي والا فالتنزل بالنسبة الى تسليم الاباحة لا يجامع مع حسن الحذر وهو ظاهر قوله طلبا المتبادر الى الفهم
لا يخفى ان هذا الجواب بظاهره لا يناسب الكلام المعترض حيث ان كلامه في المراد دون الوضع فانه صرح بان الاستدلال
مبني على كون المراد ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد حمله على ما يخالفه فكلام المعترض بالنسبة الى كون المخالفة موضوعا
للمعنى الاعم او الاخص مسكوت عنه نفيا واثباتا فاثبات كون المتبادر من المخالفة هو الترك لم يضر بحال المعترض
اللهم الا ان يقال ان كلام المص في قوة الترديد والتشقيق لكلام المعترض بان حمل المخالفة على ما يخالفه اما ان يكون من جهة
الوضع او القرينة لا سبيل الى الاول لان المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال ولا الى الثاني لانه غير متبادر
عن اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وعلى هذا تم الجواب هنا ولو قطعنا النظر من هذا الجواب وقلنا بكون المخالفة
موضوعا للقدر المشترك بين المعنيين وهو ترك المأمور به في الجملة سواء كان تركه مطلقا او باتيانه بغيره
الخلاف لا يدفع كلام القائل نظرا الى اطلاق لفظ المخالفة وشموله للقسمين الا انه لم يندفع الاشكال بالمرة فلم
ينافي الاشتراك اللفظي كما يحقق في المحقق في الجواب هو ما ذكره المص قوله اي اضافة المصدر الخ اقول ليس المراد
من افادته العموم نفي الافادة من غيره واختصاص الحكم به ولا كون المراد هو المعنى المصدري حتى يرد ما يقال
انه لا دخل لكون المضاف مصدرا فان النكرة المضافة مط للعموم ولو خص ذلك بالمصدر لم ينفع هنا اذ ليس فيه الخ
بل المراد بالامر هو المعنى الاسمي كما هو الظ بل المصرح به في كلامه والتعبير بالمصدر انما هو لكونه في الاصل مصدرا
على انه لو كان الامر بمعنى المصدر لا يبعد التصرف فيه باضمار او نحوه بان يكون المراد يخالفه مقتضاه لا المعنى المصدري
نفسه كما انه على تقدير كونه في الصيغة وكون المراد المعنى الاسمي لا بد من حمل مخالفة الصيغة على مخالفة مقتضاها فال
الكلام على التقديرين يرجع الى امر واحد وان كان بني الاستدلال هو المعنى الاسمي ثم لا يخفى ان كونه في المقام مفيدا
للعموم تامل اذ على هذا يلزم ان لا يصدق المخالفة لو خالف امرا واحدا وتركه والتالي لانا اذا رجعنا الى العرف
وجدنا انه بمجرد ترك الامر الواحد ومخالفته يصدق انه خالف الامر مع عدم معهودية الامر في الاية ولو كان للعموم
لما يصدق الامتثال انه اذا جاء واحد من العلماء لا يقال انه جاء العلماء وكذا اذا قال السيد لعبده اكرم العلماء فيجد ما اكرم
واحدا منهم لا يقال انه اكرم العلماء قوله وايد ذلك جواز الاستثناء منه اقول فيه تامل اما اولا فلان جواز الاستثناء

وصحة لو سلمنا كونه ايه ودليلا كما يجرى فى العام الاستغراقى والاصولى كذا يجرى فى النكرات والمطلقات الموضوعة
مرة ولغة للحصة الشايعة من الجنس والفرد المنتشر وهذا ايضا نوع من العموم الذى يعبر عنه بالعموم الاطلاقى
البدلى فانه يصح ان يق اكرم مالما اوضيعا الا زيدا العالم من غير ارتكاب خلاف الظ وصرفه عنه كما فى جاءنى
القوم الا زيدا فلا دلالة له على المدعى وهو العموم الاستغراقى واما الاستشهاد بعدم صحة الاستثناء فى العمومات
الاطلاقية بنحو قولك جاءنى احد الا زيدا او ركبت دابة الا الفيل ففيه نظر واضح اذ الفرق ظ بين المطلقات
الواقعة فى الانشائيات والواقعة فى الاخبار كما فى المثالين المذكورين حيث ان الظ فى المثالين المذكورين
لم يرد منه معناه الحقيقى وهو الفرد المنتشر حتى يصح الاستثناء منه بل المراد منه الشخص المعين عند المتكلم الذى
هو غير معين عند المخاطب والقرينة عليه هو جاءنى وركبت ولهذا لم يصح منه الاستثناء لانه غير قابل للتعدد
ولا كذلك الامر فى قولنا اكرم عالما من العلماء الا زيدا فان المراد منه هو المعنى الحقيقى الذى يصدق على كل فرد من
الافراد على البدل وقابل للاستثناء من نفس المنطوق من غير حاجة الى ضم شئ اخر من اصالة البراءة وغيرها
لاستفادة العموم واما ثانيا فلان بعد تسليم دلالته على المدعى وهو العموم المصطلح غاية ما هناك ارادة العموم
من اللفظ واما كونه موضوعا له فلا والمراد من قولهم بالوضع لدخل هو الدخول فى الارادة والاستثناء قرينة له
الا ان يق ان المراد انه لولاه لدخل لدخل اى فى مدلول اللفظ وفيه بعد اذ غاية ما يلزم من الاستدلال انه لو لم يكن الاستثناء لكان اللفظ ظاهرا
فى الجميع وكان ذلك مدلوله فتدبر واما ثالثا فلما اشرنا اليه من انه لا ينفى القول بالاشتراك على ان القول بالعموم
واثباته مضر بالاستدلال حيث ان الظ ترتب العقاب على ترك كل واحد من الاوامر والعموم ينافيه وانه الحمل
على العموم انما يتم لو كان الامر حقيقة فى الاستحباب لان ترك جميع المندوبات مستلزم للعقاب بخلاف ترك واحد
الا ان يق ان العقاب على ترك جميع المستحبات على تقدير ثبوته ليس من حيث هو ترك بل من باب التهاون وهذا خارج
عن محل النزاع **قوله** واذا قيل لم اركعوا الخ يمكن ان يق ان الذمة انما هو على الهيئة المقترنة بالمادة والتعلق هذه الهيئة
هذه المادة يحتاج الى دليل نعم ان ثبت ان العرف يفهمون ان الذمة انما هو على مجرد ترك الامتثال المستفاد من الهيئة
من دون مدخلية المادة كان الاستدلال فى محله للكن مشكل **قوله** وجه الدلالة انه ورد الاتيان بالمأمور به الخ اورد
عليه سلطان العلماء انه لا يدل على كون صيغة الامر لغة للندب بل لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب

بل نقول

بل نقول دبما يشعر البيان على ان البيان غير معنا الحقيقى والا لم يحتج الى البيان **اقول** يرد على ايراده الاحسان هذا
معارض بمثل حيث انه لو كان الامر حقيقة فى الوجوب لم يحتج الى بيان الرد الى الاستطاعة بناء على كون عموم لفظه بالنسبة
الى الجزئيات الامر دون الاخبار فان القرينة العقلية قائمة على ان وجوب الواجب مشروط بالمقدرة والاستطاعة فبيان
قوله صلى فأتوا منه الخ قرينة على ان المراد بالاوامر الندب ويكون مبالغة وتاكيدا فى الاتيان بالمندوبات بقدر الاستطاعة
قوله رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب يرد عليه ان الرد عليها لا دلالة له على الوجوب لانه اعم والعام لا يدل
على الخاص الا ان يقال بان يكون امر فأتوا للوجوب لانه على تقدير ان يكون للاستحباب يكون حاصل المعنى انه يستحب الا
تيان بالمأمور به ما دام كونه مستطيعا **قوله** ان الصيغة استعملت تارة فى الوجوب الخ **اقول** يرد فيه انه انما
ان يكون مراده بالقدر المشترك الطلب الراجح ثم لكنه يرد عليه ان هذا انما يتم لو كان المستعمل فيه منحصرا فيهما وبعد
ما علمت ان المستعمل فيه يرتقى الى خمسة عشر على قول او ازيد فلا وجه لهذا الكلام فان قلت ان القدر المشترك بين المعانى
ليس بموجودة قلت سلمنا لكن القدر المشترك بينها والاباحة وهو الاذن موجودة فلا بد ان يكون حقيقة فيه
دفعا للاشتراك والمجاز وان كان مراده بالقدر المشترك هو الاذن فلا ينطبق الدليل على الدعوى بل يكون الدليل
اخص لانه انما يثبت كونه حقيقة فى الطلب الراجح **قوله** وما استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء فيه
ان كون استعمال اللفظ فى الشئ الواحد دليلا على الحقيقة ان كان من حيث الوحدة ثم لكنه لا دخل له بالمدعى وان كان
من جهة الاستعمال ثم **قوله** وحمل الصحابة كل امر اه **اقول** يرد على السيد ده اولا ان كونه حقيقة فى الوجوب فى الشرع
خاصة ينافى القول بالاشتراك فى اللغة لان مقتضى ثبوته فى الشرع فيه خاصة كونه فى اللغة ايضا كذلك بضميمة اصالة
عدم النقل كما فى جانب العكس ولا ريب ان هذا الاصل اصل اجتهادى كما ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة فى اثبات
الاشتراك لغة كذلك فيتعارضان وحجية كل دليل مشروط بفقد معارضه وكذلك ان لم يكونا اجتهاديين بل كان العمل
بهما من باب التعارض فان التعارض بينهما ايضا بحاله نعم ان ثبت ان احدهما اجتهادى دون الآخر ولا تعارض بينهما
لو رود احدهما على الآخر كان يكون اصالة الاشتراك من الاصول الاجتهادية دون اصالة عدم النقل كان الدعوى
تماما لكنه خلاف التحقيق وثانيا ان الحكم بالاشتراك لغة انما هو للاصل الناشى عن الغلبة وبعد تسليم ذلك الاصل
لا ريب ان الغلبة الشخصية فى المقام فى جانب المجاز دون الحقيقة فان للامر معان عديدة يستعمل ذلك اللفظ فيها و

مجازا او الوجوب والندب بالنسبة الى ساير المعانى وقيل غاية الفقه والظن هنا فى جانب المجاز دون الحقيقة فليكن الاصل
فى المقام المجاز والحاصل انه وان امكن ان يق استظهارا للمرتضى ره ان هذه العلامة وهى الاصل وان كانت تقتضى لكون الصيغة
حقيقة فى جميع المعانى لا المعنيين فقط لكن ثبت المخرج من ذلك الاصل بالنسبة الى ما سواها فصلنا من ذلك وحكمنا بالمجازية و
اما بالنسبة اليهما فلا دليل مخرج عن ذلك فبقى تحت الاصل لكن يرد عليه ان بعد تخلف المدلول عن الدليل تخلفا كثيرا كما
فيما نحن فيه حيث تخلف المدلول هذا الحكم فى ثلثة وعشرين معنى من المعانى دون اثنين لا ريب فى هو موهنه بل الاصل خلاف
العكس ونظير هذا ما يظهر من بعض محققى المعاصرين انه جعل من علايم الحقيقة كثرة استعمال اللفظ فى معنى من المعانى و
اجاب عن النقض بالمجاز المشهور بانه قليل فى الالفاظ والغالب خلافه والظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب وفيه انه لا يدفع النقض
فى الافراد الشايعة للمطلقات **قوله** اجماع اصحابنا حجة لا يخفى ان ما سياتى بعد ذلك فى الفائدة من صيرورة الامر فى عرف
الائمة عم مجازا مشهورا فى الندب ومقتضاه التوقف لو سلمناه فانما يدفعه الاجماع المنقول هيهنا **قوله** هو التبادر من اطلاق
الامر فى هذا الجواب انما يتم بالنسبة الى التعارف الذى ذكره السيد ره واما بالنسبة الى اللغة فلا لا بحجية اصالة
عدم النقل وقد عرفت انه معارض باصالة الاشتراك فلا يكون الزاما عليه لما عرفت من مذهب السيد من قوله
بكون الصيغة حقيقة فى الوجوب خاصة فى الشرع وعدم قوله به فى اللغة باصالة عدم النقل وجه تقديم الاستعمال
عليه الا ان يق ان الجواب مبنى على مماشاته ره اما انه ره فى صدد المنع وانه افاد قيام الاحتمال وهو اصالة عدم النقل يبطل
الاستدلال على الاشتراك فى اللغة **قوله** انا نمنع انا نساوت الخ يظهر من هذا تسليم ان استعمال اللفظة فى الشيئين
او الاشياء فى صورة التوقف لتسوية يقتضى الاشتراك وهو خلاف التحقيق بل يخالف لمذهبه ره ايضا حيث انه
افاد ان الامر بين المجازية والاشتراك وقدم المجاز والمخالف فهذا الدليل السيد ره ويمكن ان يق ان المراد من التسوية
فى الاستعمال هو التسوية الواقعية النفس الامرية والعلم بها لا يحصل الا فى صورة الاشتراك واما التسوية عند
الشخص الناشئة من الجهل بالوضع وكيفية الاستعمال الذى هو المورد لتعارض المجاز والاشتراك الجامع للتسوية
الواقعية وغيرها فهى ليست بتسوية حقيقة فافهم **قوله** فيتحقق ما ادعيناه لا يخفى ان ما ادعاه هو كونه فى اللغة
حقيقة فى الوجوب ومجرد الثبوت فى الشرع لا يحقق هذا المدعى الا بضميمة الاصل فيبتنى على هذا اسقاط العاطف
من قوله ولان تخصيص ذلك الخ هذا لكن الانصاف ان ذكر العاطف فى محله ولا ايراد عليه حيث انه ره تمسك فى اثبات

التحقيق

التحقيق اولا بالظهور الناشى من تتبع كلمات العرف الشرعى وكون الغالب منها هو الموافق للغة فيلحق المشكوك بها وثانيا
بالاصل المزبور اذ يكفى دليلا فى الحكم بعدم النقل وحاصله عدم الدليل على الوجود **قوله** لو ثبت كونه موضوعا لشئ من المعانى
اقول الظ ان كلام هذا القائل انما هو فى الوجوب والندب على ما صرح به المص عند تحرير محل النزاع حيث قال وتوقف فى
ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هو ام للندب وعلى هذا يكون الحكم بالمجازية مستعملا فى منه فى غيرهما من المعانى الا ان فيه
عليه ان عدم كونه حقيقة فى غيرهما اما ان يكون بالعقل او النقل الى اخر ما ذكره وايضا الظ من كلامه ان التوقف انما هو
من حيث كونه حقيقة فى احدهما خاصة ومجازا فى الاخر ولكن لم يعلم الخصوصيتين دون الاشتراك اللفظى والمعنوى وفى
هذا المقام انه اى نفى الاشتراك بالمعنيين ظاهره بالدليل وتوجه الايراد فيه انه ظ الا ان يق باتحاد القول فى ذلك
البرهان فى الاقوال الثلثة والخلاف انما نشاء بعده بزمان ويكون الاقوال الاخر من المستحدثات او عدم وقوفه على الخلاف
قوله يستفاد من تضاعيف احاديثنا الخ فى المسئلة متوقفا على الكلام فى تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح المعبر عنه
بالمجاز المشهور فلا باس ان نشير اليه فنقول اعلم ان الحقيقة عبارة عن استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له والكلمة المستعملة الاستعمال
لا يتصف بالحقيقة وان اتصف بكونه موضوعا والتبادر معلول له لا للاستعمال فلو وضع ولم يستعمل بعد لا ريب فى تبادر
ذلك المعنى من اللفظ ولو فى الاستعمال الاول لكن بالنسبة الى العالم بالوضع وقد يكون منشاؤه الاستعمال والتبادرات
الاطلاقية من هذا القبيل واذا ثبت التبادر وشك فى كونه من قبيل الاول او الثانى فمقتضى الاصل هو الاول وهذا
الاصل يجرى عليه بل عليه العلماء والنظام وما يق من ان الغالب فى الالفاظ التبادرات هو الاطلاقى ومتى شك فيه يلحق
بالغالب فجوابه ان الحكم بالاطلاقية انما هو مع وجود معارض من حاله على التبادر الحقيقى كعدم صحة السلب فى نفيه
المتبادر ولا نزاع فيه وانما النزاع فى ما شك فى المعارض فهنا يعمل بالاصل السالم عن المعارض فاللفظ المستعمل
فى المعنى الحقيقى المنحصر فيه بمعنى انه لم يستعمل فى المجازى اصلا ومطلقا كان ناصا فى دلالته على المعنى المراد واما اذا استعمل
فى المجازى مرة او مرتين او مرات انثلم تلك النصية وصارت ظاهرا وكلما كثر الاستعمال فى المعنى المجازى مع القرينة
ازداد وهنا فى ظهور المعنى الحقيقى الى ان يصير بحيث لو استعمل ذلك اللفظ مجردا عن القرينة لم يتبادر المعنى الحقيقى
بل يتردد الذهن فى حمل اللفظ على الحقيقة او المجاز وليس ذلك لان اللفظ بلغ فى اشتهاره فى المعنى المجازى الى
حيث يساوى احتماله مع احتمال الحقيقة بحيث لو وزن لم يترجح احدهما على الاخر ولو براس شعرة ثم بعد ذلك

فى اللفظ قبل مع

وربما يصير هذا المعنى المشتهر غالبا بحيث يهجر المعنى الاول ويصير منقولا ويسمى ذلك بالوضع التخصصي فاللفظ قبل وصول
استعماله الى هذه المرتبة الموجبة للترديد كان استعماله فى المجازى بسبب قرينة خاصة متصلة او منفصلة واما فى هذه المرتبة
فلا يحتاج الى تلك القرينة بل لو كان تلك القرينة لم يكن من محل النزاع فى شئ لتعين الحمل على المعنى المجازى بل القرينة المفهمة
له ح ليس الا الشهرة وهذه شئ لم ينفك عن اللفظ بل لازمة له ونصب القرينة ح للمعنى الحقيقى ليس من باب قرينة المجاز ولا
تعيين احد معنى المشترك اما الاول فواضح فانه صرح بثبوت النقل فى المعنى الثانى وهو منتف بالانتفاء بل من باب دفع ما حج
الغير فان الشهرة لما كانت لازمة للفظ غير منفك عنه وليس من قبيل سائر القرائن فلذا يلزم فى ارادة الحقيقة من نصب
القرينة الدافعة له واما الثانى فلان الحكم بالاشتراك انما هو فيه ثبوت الوضع للمعنى الثانى وهو غير معلوم والانفهام
المجازى مع فرض عدم قرينة خاصة لا يستلزم نفى القرينة مط وكون الانفهام مستندا الى الوضع مع وجود القرينة
العامة وهى الشهرة وفرض الانتقال لا يستلزم الانتفاء بحسب الواقع مع ان الاصل عدم النقل واصالة بقاء المعنى الاول
على حاله نعم ثمرة المسئلة هنا ثمرة الاشتراك اللفظى يعنى انا مشاركون مع القول بالاشتراك فلذا صرح فى العمل وان كنا
مخالفين لهم بحسب الاصل فالحكم بالتوقف هنا ليس من باب الاشتراك اللفظى بل من باب تعارض الحقيقة والمجاز المشهور
مع ان على تقدير التنزل وتسليم الاشتراك كما هو قول بعض مشايخنا دام ظله هذا خارج عن محل فرض كلام القوم اذ
هو فى المجاز المشهور المعارض للحقيقة نعم يرد هنا اشكال وهو ان استعمال ذلك اللفظ اما ان يكون مع القرينة الصارفة
عن الحقيقة فلا ريب فى حمله على المعنى المجازى ولا وجه للترديد وان كان من غير قرينة فان كان اللفظ المعنى كان مجازا قبل هذا
الآن بحيث يكون عنده غير متبادر لا ريب فى كون اللفظ ظاهرا على هذا المعنى المتبادر دون الحقيقة الاولية وان لم يكن متبادرا
يحمل على الحقيقة دون المجاز فاين التوقف واين المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وهى اما ان يكون القرائن
الخاصة ما سوى الشهرة او نفسها لا سبيل الى الاول لان الكلام فيما تجرد عن القرائن الخاصة ولا الى الثانى لعدم معلومية
كونها قرينة والجواب عنه هو اختيار الشق الاخير ولا وجه للحمل على الحقيقة فان المفروض كثرة استعمال اللفظ وبلوغه
الى حد يساوى احتمال ارادته مع ارادة الحقيقة مع عدم القرينة على المعنى المراد سوى اشتهار ذلك المعنى والمنكر لذلك
جاحد انه ينكر باللسان ما يحكم به الوجدان فالحمل على الحقيقة لا بد له من دليل وهو اما التبادر وهو مفقود
لفرض التساوى وعدم تبادر احدهما واما الاصل وحجيته حتى فى هذا المورد غير معلوم اذ الدليل عليه اتم اما الاجماع
اوالظن

اوالظن وكلاهما منتفيان وكذا الحمل على المجاز فلا بد من التوقف ثم اذا حصل الشهرة فى لفظ فى كلمات الشارع مثلا وشك فى
مبدء حدوثه فالاصل تاخره وكذا اذا ثبت مبدئه وشك فى مبدء صدور اللفظ هل هو قبل تحقق الشهرة او بعده فالاصل
يقتضى التاخر واما اذا لم يعلم الامرين فالحق التوقف والرجوع الى الاصل الموضوعى او الحكمى واذا تمهد ذلك فاعلم ان
ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله من شيوع الامر فى الندب وصيرورته مجازا مشهورا فى اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
يرد عليه انه ان كان المراد شيوعه فى اخبار كل واحد منهم عليهم السلام سيما فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين عليه السلام وان كان المراد
بالنسبة الينا بملاحظة ما ورد من مجموع اهل العصمة عليهم السلام فهو مسلم لكن ذلك لا يوجب التوقف كما لا يخفى ولئن سلم فانما
هو فى اخبارنا المروية عن العسكريين عليهما السلام وهى فى غاية القلة بالنسبة الى الاخبار الواردة عن سائر
الائمة فلا يصير ذلك موجبا للاشكال فى مطلق الاخبار فان قلت جل اخبارنا المستفادة منها الاحكام انما هو المروى
عن الصادقين عليهما السلام وكذا كثرة استعمال الصيغة فى الصحيحة وبلوغه الى ذلك الحد قد تحقق عندنا فما قطعا
فالاشكال ايضا باق قلت لا ريب فى تحقق الغلبة ولكن بلوغه الى ذلك الحد غير معلوم سلمنا كثرة الاحكام الندبية
والاوامر الواردة بطريقها لكن ذلك لا يستلزم كون تلك الالفاظ مستعملة فى الندب فان ثبوت الاجماع او قرينة
اخرى على استحباب مثل الجمعة والزيارة ونحو اليه وهكذا نظائره مما يحصى لا يستلزم استعمال الاوامر فى الندب
بل يحتمل كونها مستعملة فى الوجوب او المطلقة اخرى كما يحتمل لكونها مستعملة فى الندب وعلى تقدير فهو من الاحتمال
يرتفع الاشكال مع انا قد حققنا سابقا ان المطابقات بالنسبة الينا مجملة حيث ان دلالة اللفظ على المعنى اما بالوضع او
القرينة وهى مقالية او حالية وكل واحد منهما اما ان يكون مؤكدة او صادفة او لا هذا ولا ذلك ودفع الاول بالاصل
والثانى بالاجماع لا يسد الاحتمال ولا ينفى الاجمال فان الكلام فى صورة وجود القرينة وقيامها على ارادة الندب
وجهة الارادة غير معلومة انه اريد من اللفظ او الخارج والمدعى وهو صيرورته مجازا مشهورا انما يتم على الاول ولا
يحسن ان ما ذكرنا انما هو فيما اذا كانت القرينة هو الاجماع بل القرائن اللفظية كالخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة
الى المطلق ايضا كذلك فان العام الوارد من الصادق عليه السلام والخاص الوارد عن العسكريين عليهما السلام او بالعكس لا ريب
فى عدم امكان كون احدهما قرينة للمراد من الاخر متاخرا عنه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا كونه ناسخا له
لعدم جواز النسخ فى كلمات الائمة عليهم السلام وهما متعارضان ولا ريب ان الحكم فى مورد المتعارض وهو الفرد

الذى تعارض فيه العام والخاص واحد فى نفس الامر فحيث ورد هذان اللفظان بالنسبة اليناو رايناهما احدهما نصا كالخاص و

الاخر ظاهرا حكمنا بتقديم النص على الظ وهذا فى الحقيقة اطراح لذلك العام لكن لدفع التعارض بين الاضداد نجمع بينهما وهو

يكون باحد الوجوه اما بحمل العام على عمومه وكون المراد منه هو معناه الحقيقى اما لتقية فى حق المخاطب او مصلحة اخرى

فى شانه واما لكونه وارداً قبل حضور وقت الحاجة فلعل وقت الحاجة الى بيانه واما بحمل الخاص قرينة كاشفة عن وجود

القرينة حين الخطاب بالعام من علم المخاطب بالحكم للخاص او ساير القراين الحالية ومن القراين المقالية قد اختفى

بالنسبة الينا وبالجملة يحتمل فى المقام احتمالات عديدة ولا ينحصر الجمع بخصوص التجوز فى لفظ العام **قوله** والاحاد

لا يفيد العلم **اقول** يظهر من هذا الكلام اشتراط العلم فى المسائل الاصولية وعدم كفاية الظن فيها وهو المختار عند

التحقيق اذ ذلك مقتضى الاصل المدلل عليه عقلا ونقلا وخلافه يحتاج الى دليل وليس الدليل الدال على اعتبار الظن

الا الدليل العقلى وهو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف ومن جملة مقدماته الخروج من الدين او التكليف بالايطاق

بمعنى انه لو لم يعمل بالظن الاجتهادى ويقتصر على العلميات فكل ما حصل فيه العلم يعمل به وما لم يحصل يعمل باصالة البرائة

يلزم احد محذورين وكلاهما باطلان وهذا الدليل انما يتم فى خصوص الاحكام الفرعية دون المسائل الاصولية

اما فى الاول فلانا نسلم انسداد باب العلم فى غالبها بخلاف الثانى فان الامر فيها بالعكس فان ما لم يوجد العلم

فيها فى غاية الندرة وهى اما استنباطية او صرفة لا استنباطية منها مثل كون الامر حقيقة فى الوجوب والنهى

فى التحريم ومفهوم الشرط حجة وكذا دلالته على الفور والتراخى والمرة والتكرار وهكذا فلكون المرجع فيها هو العرف

واللغة وهما قطعيان اما الثانى فبالاجماع واما الاول فبالضرورة والوجدان وعليه اساس معاد العالم واساس

معيشة بنى ادم فان المناط فى فهم الالفاظ فى المحاورات والمكالمات انما هو العرف فان اقوى الدليل الدال على الحقيقة

التبادر وهو معلول للوضع حيث انه تخصيص شئ بشئ بحيث متى اطلق فهم وليس معنى التبادر الا ذلك وقد يكون ناشيا

عن القراين او الغلبة وكثرة الاستعمال وذلك على خلاف الاصل واذا شك فى كونه حقيقيا او اطلاقيا نحكم بالاول

للاصل المذبور المصرح به فى كلامهم وذلك كالمشتق المتبادر منه الرايج فان مقتضى الاصل والقاعدة كونه حقيقة فيه

بخصوصه ومجازا فى غير المتبادر الا ان الحكم بكون التبادر اطلاقيا انما هو بسبب دليل اخر دل على كون اللفظ حقيقة فى القدر

المشترك بينهما وهو وضع الواضع وعدم صحة السلب بالنسبة الى الفرد النادر المستلزم لكون استعمال اللفظ فى الماهية

مع قيد الخصوصية

مع قيد الخصوصية مجازا ودفع السيد عن حجيته وكونه دليلا للحقيقة لمعارضة اقوى منه لا يضر باصل الحجية حتى فى

صورة عدم المعارض فان حجية كل دليل مشروط بفقد المعارض وذلك كما فى النكرة المنفية الواقعة فى سياق اللا المشبهة

بليس نحو لا رجل فى الدار فانه ظاهر فى عموم الاستغراق وهو نفى الحكم عن كل فرد من الافراد كما فى اللا التى لنفى الجنس

لكن صحة الاضراب منه بنحو لا رجل فى الدار بل لا رجلان وعدم صحته من المنفى بلاء الجنس يكشف عن كون المراد

منه نفى الفرد الواحد المستفاد من التنوين وان النفى انما تعلق بالقيد والحاصل ان التبادر دليل على ثبوت الحقيقة

وعليه نظام الكل ولو كان المثبت للحقايق هو الالفاظ لزم التسلسل فالسن وانكار مجئ الباء للتبعيض كما عن بعض

وكذا انكار تقسيم العلوم بالحبوب كما عن اخرين ورود النص بما هو الموافق للتحقيق لعدم ثبوت حجية الظن والاعتماد

عليها فى الموضوعات هذا ما افاده دام ظله فى المقام **اقول** وخفيه انه اما ان يكون المراد من العلم واشتراطها فى

الموضوعات هو المعنى الحقيقى او الاعم منه ومن الظن المعلوم الحجية وبعبارة اخرى العلم بلا واسطة او الاعم منه ومن

كونه مع الواسطة فعلى الاول يرد عليه بان جل مسائل الاصول ان لم نقل كلها انما يثبت بالادلة الظنية غايتها انها مظنون

مقطوع الحجية كما فى قول اللغوى واهل الخبرة فان حجيتها انما هو بالاجماع وان لم يحصل الظن منهما مع انهما من الموضوعات

الاستنباطية وكذلك الحال فى علايم الحقيقة والمجاز من التبادر وعدم صحة السلب وغيرهما فان التمسك بالتبادر لاثبات

الحقيقة سيما مع غلبة التبادرات الاطلاقية واصالة كونه متبادرا حقيقيا فى صورة الشك ليس الا تمسكا بالدليل الظنى وكذلك

ترجيح المجاز على الاشتراك بسبب الاغلبية كما فى ترجيح التخصيص على المجاز وهكذا وكون حجيتها اجماعية لا يخرجها عن وصف

الظنية وما يقال من عدم انسداد باب العلم فيها فالباقى منها الغالب لا ضرورة بلجئة اليه ومتى حصل الحاجة الالجاء

الجاء يجوز العمل بالظن مطلقا حتى مرفوع ماله بما ذكرنا وان اردت الاعم منه ومن الظن المعلوم الحجية فهو مسلم لكنه على هذا

ما الفرق بينها وبين الاحكام بناء على القول بعدم حجية الظن المطلق فى الاحكام بل الظنون التى يثبت من الادلة التعبدية

ثم على القول بحجية مطلق الظن فى الاحكام يظهر الفرق بينهما فى كون الظن الاصولى ظنا مخصوصا بخلاف الحكم الفرعى

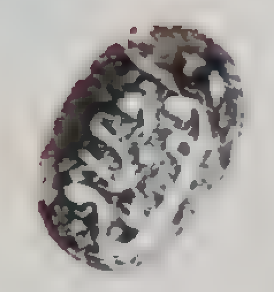
لكنه مما لا يقول به ذلك القائل هذا واما الموضوعات الصرفة كقوله هذا بول او ماء وذلك دم نجس العين

او طاهر وهذا الشئ شئ ملاق للنجس ام غير ملاق له فهى كما قال من ان حجية الظن فيها فرع انسداد باب العلم ولا انسداد

ما فيها فالباب مقدمات الدليل الرابع غير جارية هنا فلو لم يحكم بنجاسة باطن انه لاقى النجس ولم تجوز الصلوة مع

لمن دخول الوقت وظن القبلة ولم يحكم بشرعيته مع الظن مجهول الرضاء لم يلزم هنا ما يلزم في الاحكام من الخروج من
الدين ادا التكليف بلا ايطاق فان الاحكام تتبع معاد الاسماء وهي اسام لما في نفس الامر ولا يبعد ترتب الحكم الموضوع
من العلم بتحققه الاكتفاء بالظن متوقف على الدليل وليس ومايجوز الاعتماد فيها على الظن كما في القبلة في بعض الوجوه
والوقت في الصلوة فانما هو من جهة ورود الدليل الخاص عليه ثم اعلم لاهنا ان هنا دقيقة لابد من التنبيه عليه وهو
ان بناء على القول بالتوقف في المجاز المشهور في الامر ان ثبت كونه من هذا القبيل يرد انه ما الفرق بينه وبين العام المخصوص
في الحكم بالتوقف في الاول دون الثاني مع ان كثرة الاستعمال العام في الخاص اكثر بالنسبة الى الامر المستعمل في الندب ان لم يكن
مساويا له حتى انه قيل ما من عام الا وقد خص وهما اي لفظ العام والامر وان كانا مشتركين في عدم حجيتهما قبل الفحص والاجتهاد
الا ان بعد الفحص يظهر فرقا بينا بينهما حيث انهم يحكمون بحملون لفظ العام على معناه الظاهري وهو العموم ويتوقفون في الثاني
بناء على تقدير كونه من قبيل المجاز المشهور وقد اجاب س عن ذلك بان هذا انما يرد لو قلنا بان العام المخصص مجاز في الباقي
واما ان قلنا بكونه حقيقة في الباقي كما هو المختار فلا يرد ذلك اما وجه كونه حقيقة فلان العموم قسمان عموم عقلي وهو
الذي لا يجوز حوله التخصيص مثل اِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ وكل متغير حادث وكل مخلوق له له من الموت وامر عرفي نحو جمع
الامير الصاغة ومن هذا القبيل اكرم كل فقير واهن كل فاسق فانه وان كان مع قطع النظر عن تعلق الحكم به عموما عقلي
لغوي بحيث يصدق على كل فقير من فقراء العالم وكذلك الفساق الا انه بعد ما تعلق الحكم به التكليف به يفهم منه بقرينة التكليف
ان المراد من العموم هو المعنى الثاني دون الاول فان من جملة شرائط التكليف القدرة وكيف يمكن اكرام شخص واحد لجميع
فقراء العالم وهكذا بالنسبة الى جل التكاليف فهذه قرينة صارفة بحمل العموم على المعنى الاول وتعيين المعنى الثاني
وليس العلماء والفساق هنا مستعملا في المعنى المجازي لتلك القرينة فان ذلك من باب التخصيص في الموضوع دون التخصيص
الحكمي والفرق بينهما حيث ان الاول لا يستلزم التجوز كما في علماء البلد او علماء العالم فان كلا منهما عموم حقيقي وان كان
احدهما اخص من الاخر فالعموم من الامور النسبية يقبل الزيادة والنقصان وعموم كل شيء بحسبه وكذلك الكلام في نحو
اكرم العلماء المتقين فان تقييد العلماء بهذا الوصف ليس تجوزا في اوات العموم تخصيصا فيه بل ان قلنا بالتجوز والتقييد
لكان تقييدا لمدخول الادات وهو العلماء لا لنفسها فالعموم هنا اي مجاله بان قيد العلماء اولا بهذا القيد ثم ادخل
عليه الادات فتعلق الحكم بكل عالم متق ولا يجوز في العموم اصلا بل هو عدم تعلقي بغير تخصيص وهكذا الكلام في ساير

المخصصات

المخصصات من الشرط والغاية والاستثناء لان اخراج شيء كما يمكن ان يكون من اللفظ حتى يكون مجازا وكذا يمكن ان
يكون اخراجا عن الحكم ويكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وبعبارة اخرى الاخراج كما يكون قبل الاسناد كذا يمكن
ان يكون بعده فلا تجوز يقينا في المقام واما عدم ورود النقض فلان لفظ العام في المعنى الثاني وهو العموم العرفي بل
ولو كان استعماله فيه اكثر من المجاز المشهور ليس مستعملا في المعنى المجازي حتى يتوقف فيه بل استعمل في معناه الحقيقي وحتى
استعمل يحمل عليه فاستعمال الامر في معناه المجازي وهو الندب استعماله في المعنى المباين التباين الفضلي ولا كذلك
الامر في العمومين فان كل منهما معنى حقيقي له وان ثبت التفاوت بينهما بحسب ظاهر الامر وكثرتها على هذا ليس معنا قولهم

ما من عام الا وقد خص انه ما من عام الا وقد كثر استعماله في الخاص بان يكون العموم قد استعمل واخرج اللفظ عن
ظاهره بل اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي وهو العموم وان كان مدخولا قطع عنه بقيد بل كان مجازا والمراد ان
المراد بلفظ العام في قولهم ما من عام انما هو العموم اللغوي والمراد بالخاص المستعمل فيه للفظ العام انما هو العمومات العرفية
التي هي خاص بالنسبة الى العموم اللغوي وان كان هو ايضا عاما بالنسبة الى ما تحته عموما حقيقيا والا فلو كان المراد من لفظ
وما من عام هو العام هو الاعم من اللغوي والعرفي لم يبق عموم باقيا على حقيقته وفيه ان ذلك قاسم لمادة الشبهة لان ذلك
لو تم على هذا القول لكنه لا يتم على القول المختار من كون العام المخصص مجازا في الباقي بل دفع النقض على هذا القول انما هو
بالفرق بين المجازين حيث ان التوقف في المجاز المشهور في استعمال الامر في الندب انما هو من جهة كونه مجازا خاصا
وكون كثرة الاستعمال في مجاز خاص بخلاف استعمال العام في الخاص فانه ليس بهذه المثابة لتعدد اشخاص المجازات
وان كان الكل مشتركا في كون الكل مجاز التخصيص والحاصل ان الفرق بين الكثرتين حيث ان احدهما كثرة شخصية
والاخر نوعية لان اكرم العلماء له تخصيصات متعددة بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر وهكذا ويجوز تخصيص العام بكل واحد
منهما وتخصيصه تارة بالادنى مثلا واخرى بالاعلى وهكذا وكثرة الاستعمال الناشي من هذه التخصيصات لا يوجب التعدد
التوقف لو استعمل مجردا عن القرينة بل ولكان استعماله فيها اكثر بمراتب شيء من المجاز المشهور نعم ان في مورد خاص منه المعنى
الحقيقي من جهة تردد وتوقف كان النقض في محله وقد عرفت انه ليس كذلك وهذا هو السر في انهام العرف المعنى الحقيقي
وهو العموم وان بلغ كثرة الاستعمال في التخصيص ما بلغ لعدم تحديده وتعيين للمعنى المجازي وعدم انفهام المعنى
الحقيقي في المجاز المشهور لتشخص المعنى وتعينه وانهم على القول بكون العام المخصص حقيقة في الباقي لو قطع النظر عن الجواب

الذى ذكرنا نقول ان كثرة استعمال العام فى الخاص وان قلنا بكونه حقيقة اما ان يبلغ الكثرة الى الحد الذى ذكرنا فلا
ريب فى لزوم التوقف وعدم حمله على المعنى العام القابل للخاص ويكون النقض باقيا على حاله فان المناط فى عدم تبادر
المعنى الاول ولزوم التوقف هو كثرة الاستعمال وهو متحقق هنا وليس بوصف كون المستعمل فيه هو الحقيقة كما فى الخاص
او المعنى المجازى كما فى المجاز المشهور يدخل فى لزوم التوقف وعدمه واما ان لا يبلغ الكثرة الى تلك المرتبة وهو
خارج عن محل الفرض فان الخصم لو سلم كون استعمال العام فى الخاص ليس باقل من استعمال اللفظ فى المجاز المشهور ان
لم يكن اكثر منه اختلفوا فى دلالة الامر على الفور وعدمه مع كواختلافهم بالنسبة الى المرة والتكرار انه على اقوال اصحها
انه موضوع لطلب الماهية من غير دلالة على الفور ولا التراخى وذلك لان الافعال كلها ماخوذة من المصادر المجردة وهى الى
الحق عدم دلالة صيغة افعل على الوحدة والتكرار وانما هو لطلب الماهية والدليل عليه وجوه الاول الاصل بيانه ان اللفظ
اذا استعمل فى معنيين وكان بينهما قدر مشترك فالاصل كونه موضوعا له فرارا عن المجاز والاشتراك الثانى ان المتبادر
منه هو طلب ايجاد حقيقة الفعل وماهيته من دون دلالة على شىء من الامرين فيكون مجازا فيهما وصدق الامتثال
بالمرة الواحدة انما هو لكونها اقل مراتب الماهية والطبيعة انما تتحقق فى ضمنها لا لكونه مدلولا للفظ الثالث تقييد الفعل بالتكرار
والمرة من غير اشتماله على تكرار او تناقض وتعارض فانه لو كان موضوعا للتكرار لكان تقييده به فى الكلام تكرار وكذا
تقييده بالمرة مشتملا على التناقض والتعارض وكذا فى العكس واللازم بقسميه منتف فان قلت لو كان اللفظ موضوعا
للتكرار مثلا كان تقييده بالمرة قرينة للتجوز قلت كونه قرينة للمجاز انما يتم بعد فهم التعارض بين ما يفهم من اللفظ وصف
التقييد مع كون القيد اقوى واظهر مما يفهم من نفس اللفظ والحكم انه ان ثبت انفهام معنى من اللفظ اولا ثم بعد سماع
القيد يرجع عما فهمه اولا ويحمل اللفظ على معنى اخر لظهور القيد فيه لتم هذا والحال انه ليس كذلك لان الوجدان يشهد
بان القيد ليس معناه الا ما يفهم من نفس اللفظ اولا ونظير هذا الاستدلال يجرى فى كون الاستثناء دليلا للعموم
وانه المناقضة والصرف عن الظاهر خلاف الاصل والاصل عدمه واما بطلان القول بالتكرار فواضح ان كان مراده توقف
الامتثال بالمرة الاولى على الاتيان به ثانيا وثالثا وهكذا لصدق الامتثال العرفى قطعا لو اتى مرة واحدة من غير زيادة
ولاصالة عدم التكليف بالزيادة واصالة البراءة وعدم حرمة ترك الزيادة لو كان مراده حصول الاثم بترك التكرار
وايضا لو كان اللفظ موضوعا للتكرار يلزم التعارض بين الامر بالصلوة والزكوة وهو منتف قطعا وكذا القول

بالمرة ان كان مراده بها هو المنع من الزيادة بمعنى انه ان الامتثال فى المرة الاولى مشروط بعدم الاتيان بعدها فى ثانى الحال فان
فعل لم يكن ممتثلا اصلا بمعنى هذا الدليل ولا دلالة للفظ على المرة بهذا المعنى اصلا ومطلقا وكذا ان كان المراد منه نفى الزيادة
الاثم دون بطلان الامتثال الاول لاصالة التى ذكرنا كما ينبغى الوضع للماهية كما ينبغى القولين الاخرين هنا ولا يذهب عليك
ان النسبة بين المرة والوحدة عموم وخصوص مطلقا فان المرة عبارة عن اتيان الفعل فى ان من دون تعقبه بالاتيان ثانيا
سواء اتى بالافراد المتعددة او فرد واحد بخلاف الوحدة فانه عبارة عن الاتيان بالفرد الواحد فى ان واحد ويجىء
انشاء الله ان مقتضى التحقيق على القول بالماهية حصول امتثال الامر بالماهية بالاتيان بالافراد المتعددة المجتمعة فى ان واحد وكذا
بالفرد الواحد فان كلا منها افراد للماهية ومقدمة الوجود لها والتخيير بين الافراد هنا تخيير عقلى وان قلنا بعدم جواز
التخيير بين الزائد والناقص فانما هو فى التدريجى لا فى الدفعى والتخيير هنا كالتخيير بين المسح بثلث اصابع واصبع واحد
والتصدق بدرهم ودرهمين والحكم انا وان لم نقل بمقالة القائلين بالمرة الا ان شرطه من حيث الاجتهاد لكنها سواء فى
لا من حيث الفقاهة ولا ثمرة بيننا وبينهم من حيث العمل وكذا فى التشريع والعدم بالنسبة الى المرة الثانية فان الحكم با
لتشريع بمجرد الاتيان بالفعل مرة ثانية وثالثة لا يخلو عن اشكال حيث انه ادخال ما ليس فى الدين فيه مع العلم بانه ليس منه
وبمجرد صدور الفعل من غير قصد ذلك لا دليل على كونه منه فان كلامنا هنا فى الامر المطلق الاعم من العبادة والمعاملة
لا فى خصوص العبادة خاصة نعم شبهة التشريع بمجرد صدور الفعل وان لم يكن بقصد الامتثال بل من باب انه من قبيل
سائر الافعال المباحة يتطرق فى العبادة ويحتاج الى تامل لكنه على تقدير ثبوته خارج عن محل الفرض قوله لو لم
يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكرر قطعا فيه انه ان اريد من التكرار التكرار بالنسبة الى الاوقات
والساعات فلم يتكرر قطعا ولا دلالة لها عليه بوجه من الوجوه وان اريد التكرار بالنسبة الى السنوات والايام
فى الاول والثانى فمفهوم لكنه لم يستفد من الامر بل من الخارج وهو تعليق الامر بالشرط مثل اذا دخل الوقت وجب
الطهور والصلوة مثلا وكذا فى الصوم فانه قد تقرر فى محله ان الامر المعلق بالشرط يتكرر بتكرر شرطه قوله
الثانى ان النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر اقول هذا انما يتم على القول بدلالة النهى على الاستغراق بالنسبة الى الافراد
والازمان كما يدل عليه لفظ التكرار والا فعلى القول يكون مدلول النهى هو النهى عن الطبيعة ولو فى ان لم يتم
الدليل قوله فان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة ~~لفظ التكرار والا فعلى القول~~ ان بنى كلام المستدل ليس



على ذلك فان مقالة الامر به فى افادة التكرار اصرح صريح فى ان متعلق النهى هو الافراد على سبيل الاستغراق كما اشرنا

والا لم يتحقق التكرار حتى يصح المقابلة فان على القول بان المتعلق فى النهى هو الماهية لو اتى بالمنهى عنه مرة فقد خالف وعصى

واما فى المرة الثانية والثالثة فالمخالفة والعصيان يحتاج الى دليل سلمنا ان مراد المستدل ذلك لكن الصواب هو منع

اصل المقابلة وصحتها فانا نمنع كون المقيس عليه دالا على التكرار ولا تكرار هنا قوله ولو كان للتكرار لساعد مستدلا

يخفى ان نفى القول بالتكرار من جهة صدق الامتثال بالمرة لا يستلزم اثبات القول بالمرة الا ان يكون اجماع مركب

فى المسئلة بين القولين ويكون القول بالماهية من المستحدثات والظاهر انه كذلك فانه لم ينقل من القدماء الا القولين

المذكورين قوله اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها الخ لا يخفى ان هذه العبارة احتمالان احدهما ان يكون

المراد من صدق الامتثال صدقه بالنسبة الى المرة الاولى الثانية والثالثة بمعنى انه لو كان الامر للمرة لم يصدق الامتثال

فى المرة الاولى لو فعل مرة ثانية وثالثة والحال انه ليس كذلك لانه لو فعله مرارا عديدة لكان الامتثال بالمرة الاولى بحاله

وان لم يكن بالنسبة الى المرة الثانية والثالثة امتثال اصلا فثبت انه موضوع للماهية لا للمرة وعلى هذا يندفع ما اورده

بعض المحققين عليه من ان قوله لم يصدق الامتثال وارد على ما اختاره ايضا لانه لم يقل بالامتثال فى المرة الثانية

والثالثة ايضا على ما قررناه لكن يرد عليه على هذا ان هذا الجواب انما يرد على القول بالمرة لو كان المراد بالمرة

هو المرة بشرط لا التركيبين بمعنى ان صحة الفعل فى المرة الاولى وصدق الامتثال بها موقوف على عدم الاتيان بالزايد

واما ان كان المراد هو المرة بشرط لا الاثمى بمعنى ان الاتيان بالزيادة موجب للاثم بها موقوف على عدم الاتيان الجامع للا

متثال بالمرة الاولى او كان المراد المرة اللابشرط فلا اتجاه لهذا الجواب اصلا كما لا يخفى والثانى ان يكون المراد من

صدق الامتثال فيما بعدها ـــ ويلزم منه بالنسبة الى المرة الثانية والثالثة وهكذا على ما هو الظاهر من العبارة

فالملازمة المشار اليها بقوله اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ثم ويلزم منه نفى القول بالمرة اما مها

الثلث لكن بطلان التالى ممنوع فان بعد حصول الماهية فى ضمن المرة الاولى حصل الامتثال بها والامتثال فى الثانية

والثالثة انما هو فرع الامر والطلب وبعد حصول المط وهو الماهية بالمرة الاولى لا امر ولا طلب حتى يمتثل وكما انه لا يبقى امر

بطريق الوجوب كذا بطريق الاستحباب الا ان يثبت استحبابه من دليل اخر وهو خارج عن محل الفرض ولو قلنا بجواز

التخيير بين الزايد والناقص فى بعض الموارد وهو العبادات لا يجدى لتصحيح كلام المص هنا فى شئ الا ان الكلام انما هو فى

الامر الاعم من العبادة والمعاملة ولا ريب ولا تامل فى انه لا يجوز التخيير بين الزايد والناقص فى الوضعيات والمعاملات

وربما يوجه كلام هذا بانه بنى على جواز التخيير فى الواجب بين الزايد والناقص وتمام القول فيه موقوف على تحقيق القول

فى مسئلة التخيير بين الزايد والناقص وبيان الحق فيها فلا باس ان نشير اليها التوضيح المقام فنقول التخيير بين الواجبات

سواء كانت عبادة ام معاملة على قسمين عقلى وشرعى فالاول فيما لو كان المأمور به هو الماهية ويكون التخيير بين الافراد من

باب العقل كان الامر بالعتق الحاصل فى ضمن فرد واكثر مثلا وكذا مطلق الذكر فى التسبيحات والمسح وغيرهما والثانى فيما

لو كان المأمور به احد الفردين او الافراد على سبيل التخيير كما فى الامر بالثلثين او الاربعين والخمسين فى منزوحات البئر

وكما فى الامر بغسل الاناء ثلثا او سبعا فى ولوغ الخنزير وكذا فى التخيير بين القصر والاتمام وكذا فى التسبيحات بناء على

كون المأمور به هو الافراد دون الماهية وكل منهما اما تدريجى او دفعى اما الكلام فى التدريجى فان كان من قبيل

الوضعيات والمعاملات فالحق فيه عدم جواز التخيير بين الزايد والناقص وذلك لان عند تحقق الناقص فى التخيير

العقلى والشرعى يتحقق المط وهو الماهية المطلوبة فى الاول واحد الافراد فى الثانى قهرا ويترتب عليه الاثر كذلك

ولا معنى لاتصاف الزايد بالوجوب اصلا ويكون حاله حال التداخل القهرى والواجبات التوصلية كغسل الثوب مثلا

فكما انه عند تحقق الغسل فى الثوب النجس ولو من غير اختيار وشعور بل ولو فى الماء الغصبى مثلا تحقق الغسل ولا يحتاج اليه

مرة اخرى فكذا هنا وعليك بالنظر فى الامثلة وتشخيص موضوع هذا الحكم فانه موكول الى نظر المتشخص والتتبع فى الموارد

وان كان من قبيل فى العبادات فان كان من قبيل الامر بالقصر والاتمام فالظاهر انه لا اشكال فى جواز التخيير بينهما لانهما

ماهيتان مختلفتان ووجه الاختلاف ليس بمجرد القصر والتمام بل من جهة اشتمال الناقص على التسليم اى الظهور

والجهر بناء على القول بوجوبه والتخيير بينهما تخيير بدوى واما بعد النية والتعيين فلا وان لم يكن من هذا القبيل كما

فى التسبيحات مثلا ففيه اشكال ينشأ من ان المط هو الماهية او احد الفردين وبعد حصول اى الفرد الناقص يحصل الا

متثال بالماهية واحد الفردين فى الاول والثانى ومن انه ليس هذا من قبيل الاحكام الوضعية حتى يقال انه بمجرد تحقق

الفرد الناقص يحصل المط قهرا واضطرارا بل يعتبر فى كل من الناقص والزايد النية وصحة كل منهما مشروط

بها وبها يتميز ويتعين كل منهما من الاخر فيجوز التخيير بينهما ويكون الزايد على هذا واجبا ولا يبعد ان يكون

الترجيح مع الاخير فقولك ان بالاتيان بالفرد الناقص يحصل الامتثال قلنا هذا على اطلاقه مم بل انما هو اذا نوى الفرد

الناقص وكان فاقدا من بين احد الخصوصيتين واما اذا نوى الزيادة فهل يتحقق الامتثال بالنسبة الى الفرد الناقص اول
الدعوى بل عدم صحته متعين لانه لو نوى ذلك وجب عليه الاتيان بالزيادة وكذا في صورة العكس وعلى هذا فلو تطرق هذ
الاحتمال في التخيير بين الاربعين والخمسين وهو ان يكون الزائد متصفا بالوجوب باعتبار النية تعبدا كما احتمله بعض
كان القول بالجواز هناك ايضا متجها ومال هذا الكلام يرجع الى جعل المكلف مخيرا بين اختيار الناقص او الزائد وعلى اختيار
الزائد يكون المكلف به هو الاتيان بالمجموع وان كان المكلف به يحصل بالفرد الناقص لو اتى به اولا ونواه نعم
الاشكال الذي سألنا هو في ان هذا النوع من التخيير في الواجب وصيرورة الزائد متصفا بنية المكلف وقصده هل هو
جائز ام لا والظاهر هو الجواز لانه لا مانع منه عقلا ولا شرعا فظهر من هنا جواز التخيير بينهما ان كان الواجب من قبيل
العبادات وان الحق التفصيل واما في التوصلي فهو ايضا قسمان قسم لا تأمل في جوازه كالمسح بثلث اصابع دفعة
لانه وان كانت ماهية المسح متحققة في ضمن اصبع واحد بل في جزء منه لكن يصدق عليه في العرف انه مسح واحد وما
لم ينقطع المسح لا يصدق عليه التكرر والامتثال بالنسبة اليها على السواء ويكون حاله حال السورة في القراءة
التي يتحقق بها الامتثال في ضمن الطويل والقصير ويصح على القائل بكون الزائد هنا مستحبا لزوم تعين الواجب من المسح
في الماسح والممسوح وكذا في التسبيحات كما في تعين الواجب في التكبيرات السبع الافتتاحية والظاهر انه لا يقول هنا وفيه
ان هذا مشترك الورود حيث انه على المختار من كون المجموع فردا من الواجب لو مسح بثلثة اصابع ناويا به اتيان الواجب
في ضمن واحد منها لزم التعيين وقسم يكون من قبيل العتق كما اذا اعتق رقابا في زمان واحد فانه يصدق عليه انها
اعتاقات متعددة ان كان العتق عبارة عن الفك وهذا القسم وان كان يمكن التكلم في جواز التخيير فيه بان يقال بعد
حصول الماهية وتحققها في ضمن فرد واحد كيف يتصور الامتثال بالافراد الاخر لكن بعد ما عرفت الحال في التدريجي
وان الاظهر هو الجواز تعلم ان حيثما كان الحكم المذكور هنا على انه ان لم نقل بالجواز ثم نقول بالجواز هنا من غير اشكال
ذهب الشيخ وجماعة الى دلالة الامر على الفور والمراد به فعله بعد صدور الامر وذلك يختلف باختلاف المقامات
ومقدمات الفعل كالحج بالنسبة الى القريب والنائي ويرجع الى العرف واخرون ومنهم المحقق والعلامة من اصحابنا
والبيضاوي والفخري من العامة الى التراخي بمعنى انه لو فعله بعد زمان الفور كان مجزيا واما القول بتعينه فنادر
قد حكي نسبتها الى الحنفيين والشافعية والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري وعن شيخنا

البهائي

البهائي انه لم يطلع على قائل يعتد به وذهب جماعة الى انه للمهية والسيد ره على الاشتراك ذهب الاستاد دام ظله الى الاول
حيث قال ان مقتضى الاصل وان كان هو القول بالمهية لما مر في البحث السابق الا ان الامر يتبادر منه مرة الفورية لثبوت
المذمة عرفا لو اخر العبد ما امره السيد فان الترك في آن ترك للامر وهو اثم والمراد بجواز التاخير على القول به
انما هو الى اخر ازمنة الامكان ولما كان العلم به غير ممكن تعين الاكتفاء فيه بالظن لانه قائم مقام العلم حيث انسد باب
العلم من غير فرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام وقد تصدى لبطلان هذا القول وكذا القول بالمهية نقضا العرف
بفساده حيث انه لو اخر العبد امتثال الامر الى سنوات عديدة كان موجبا للذمة والعصيان قطعا وبطلانهما مستلزم لبطلان
الاشتراك ايضا وقد رجع منه ثانيا متمسكا بان اكثر الاوامر العرفية مقرونة بقرائن الفورية اذ الغالب منها صدورها
عند الحاجة اليها فلو لم يأت به فلان الثاني من الامر عند التجرد عن قرينة الفورية مثلا والحكم بكونه فوريا
فهو مستلزم للاطاعة والعصيان من عند الاتيان به موخرا وهو باطل فعند عدم مساعدة العرف يرجع الى الاصل
الاولي وهو بقاء المفردات على حالها حتى يثبت الخلاف فان الموضوع له في المادة وهو المهية لا بشرط شيء معلوم
والقدر المتيقن من المهية لهيئة هو الطلب واما الفور والتراخي فغير معلوم فيحكم بالمهية عملا وفقاهة بل نقول كان
الوضع المادي معلوم كذلك الوضع الهيوي فهم العرف الطلب من دون فور وتراخ فيكون الموضوع له هو المعنى اللا بشرط
وفهم الفورية من الاوامر العرفية لا اعتبارية لكونه ناشيا من القرينة ولعضده مذاهب اكثر القدماء والمتاخرين و
يدل عليه ايضا حسن الاستفهام مع انضمام اصالة عدم الاشتراك ثم على القول بالتوقف احتياطا لا بد من الاخذ بالفورية
ليتيقن به على المذاهب لاحتمال العصيان بالتاخير وقد استدل دام ظله على القول بالمهية بان الامر يقتضي النهي من
ضده العام وهو الترك والنهي يفيد حرمة الترك في جميع الازمان لعدم الفعل فيه لان الثاني مستلزم لترك المامور
به في هذا الان وقد ثبت النهي عنه وبان التكاليف على نوعين مضيق وموسع والاول ما لا يفضل زمانه عن الفعل
بخلاف الثاني فاذا احتمل كونه في الواقع من احدى القبيلتين كان سبيله سبيل الاناءين المشتبهين فلو
ترك وفاجاه الموت كان عاصيا فلا بد ان يكون للفور والجواب عن الاول ان النهي الضمني تابع للامر فان كان
موسعا كان النهي عن تركه زمان التوسعة وتركه في آن مخصوص ترك للافضل ولا يستلزم الترك المطلق وعلى المهية
لم يصدق الامر كما في جميع الانات ولا ريب ان الترك في آن بلا انات والاتيان به في الجزء الاخر موجب للامتثال

فتبين ان حصة الترك في الان الثاني موقوف على كون الامر للضيق والفور وثبوته بالنهي دون صيغ وعن الثاني انه
انما يتم على تقدير اجمال اللفظ والتوقف حتى يرجع الى اصالة الاشتغال وعلى تقدير كونه موضوعا للماهية لا اجمال
وانه نحن بصدد الوضع واثبات المعنى اللفظ وما ذكرته على فرض تماميته لا ينافي الوضع اللغوي مع انه مبني على
القول لوجوب الاحتياط وهو ضعيف قوله ويتوقف في تعيين المراد المراد به التوقف اجتهادا لكون اللفظ
من المجملات واما بحسب العمل فلا بد من الاتيان به فورا لثبوت التكليف اليقيني وحصول الشك في المكلف به
فان التكليف بالمجمل مع امكان الاتيان به جائز بل يجب الاتيان به مع ثبوت التكليف لاقتضائه البراءة اليقينية
ومجمل الكلام في المقام ان الشك ان كان في التكليف كالشك في خارج الوقت في فعل الصلوة في الوقت فانه يحكم بعدم
وجوب القضاء فان لفظ في قوله عم اقض ما فاتك كما فاتك وان كانت اسما للشيء النفس الامري ومقتضاه الاتيان
به لاحتمال الفوت بحسب الواقع كما نبه عليه العلامة الا ان التكليف مشروط بالعلم ولو اجمالا وهو منتف هنا ومن
هذا القبيل الشك بين الزائد والناقص كما يتفق عند تبادل النوم كما اذا استيقظ منه وقطع بفوت صلوة يوم او
او يومين وشك في الزائد فان الشك ح شك في الفوت واما اذا فاتت منه صلوة ولم يقضها ثم فاتت منه اخرى
ولم يقضها حتى نسيت عددها فح يجب الاتيان بها حتى يحصل اليقين بالبراءة لتحقق شرائط التكليف ح ولم يقبل له
المعترف الشك في الشك لتكليف وان كان في المكلف به كما اذا تيقن الفوت وشك كونه مغربا او عشاء فيجب الاتيان
بهما من باب المقدمة وما نحن فيه من هذا القبيل عند الجمع حيث ان الوجوب ثابت والشك انما هو في التضيق والتو سعة
والفورية والتراخي والذي فهمته في المقام ان على القول بالاشتراك بين الفور والتراخي كان المقام من باب
الشك في التكليف فيرجع فيه الى اصل البراءة بالنسبة الى الدناني حيث ان زمن الفور لما لم يثبت التكليف اه
ليقين ح لاحتمال ارادة التراخي فلا يجب ح شيء وبعد مضي اول الوقت لم يجب عليه الفعل لاحتمال كون الواجب
هو الفورية لكن لا يخفى ان هذا الكلام انما يتم بناء على كون المراد بالتراخي هو تعينه لا جواز التاخير قوله
مدعاه فيه تامل لو يرد المنع عليه ان اراد انفهام ترتب العصيان بالتاخير من مدلول الصيغة من حيث هو
نعم ان قيل باستفادته من خصوصية هذا الامر ثم لكنه لا دلالة له على المدعى لاحتمال كونه مستفادا من مادة الفعل
او منهما معا وانه الامر هنا توسط وتابع لما يتوصل به في الفورية والتراخي وليس من قبيل الاوامر النفسية التي

يكون

يكون هي المقصود بالذات للامر ولا ريب ان النفي مقتض للتعجيل اذ طلبه انما هو عند العطش لطلب المناولة فيكون
تابعا له في الفورية قوله لم يتوجه عليه الذم لا يخفى ان دلالة الذمة على التراخي لا دلالة له على كونه موضوعا للفور فانه انما
للارادة واصل عدم القرينة انما يجري في المقالية بخلاف الحالية ولكن الشك في كونها موكدة او صادفة او لا هذا و الا
ذلك مع عدم ترجيح لاحدهما على الاخر والقول بان المذمة انما هو على ترك الامر من حيث هو هو الا لابد ان يذكر
ما هو مناطها بعد ان مجرد ثبوت الوجوب ولو بالقرينة عند مذمة المولى ومعاقبته للعبد بانه لم تمتثل امري
لا التفات له الى ذكر ما هو مناط الذم وكذا عند العرف والعادة الا ترى انه لو قلنا بكون الامر حقيقة في التراخي
وقال السيد لعبده اشتر اللحم في هذه الساعة فاخر وذمه المولى بانه لم تترك الامتثال واشتراء اللحم لم يكن
في ذلك قبح وكان مستحقا وثانيا بان اذ كما يحتمل ان يكون ظرفا للامر كذا يحتمل كونه ظرفا للأمور به وكلا الاستعمالين
شائع ولا استدلال الا انما يتم على الاول قوله لو شرع التاخير الخ يرد عليه ما ذكرناه انفا من انه على تقدير تماميته
يدل على وجوب الفور في العمل وهو غير مناف لكونه موضوعا للماهية وانه قوله غير معلوم يرد عليه ما ذكرناه من
ان عند انسداد باب العلم يكون الظن قائم مقام العلم من غير فرق بين الموضوعات والاحكام وانما يتعين اخره مع
علم امكان العلم بالظن الوقت كما في الواجبات الموسعة قوله احدهما النقض لا يخفى ان التاخير كما انه يجوز
التصريح به كذا واقع في الشرعيات كثيرا كصلوة الزلزلة والسدد بالطرب بالاتفاق وقضاء الفوائت على المشهور قوله
لكنه هنا وان لم يستلزم التكليف بالمحال الا انه التزام لوجوب الفور وذلك لا يتم على القول بوجوب الاحتياط
قوله فلا بد من حمل الامر الخ لا يخفى ان مادة المسارعة والاستباق والان على كون التوسعة ماخوذة في الادا
موضوعها والصيغة تنبيه على وجوب الاتيان بها على وجه المسارعة والفورية فلا بد من التصرف في الهيئة بحملها
على الندب واما بحمل المادة على المجاز فانحصار الجمع بما ذكره غير سديد وما ذكره في الحاشية من احتمال التجوز في المادة
هو كونه بمعنى بادروا وترجيح التجوز في الصيغة لاعتضاده بالاصل فيه انه منع الفرق بين بادروا وسارعوا
اولا وعدم كون اعتضاده بالاصل دليلا على عدم الوضع للفورية بعد دلالة الدليل عليه بل المرجح للتصرف في
الصيغة انما هو شيوع استعمال الامر في الندب وندرة استعمال الصيغة في المعنى المجازي قوله ذهب الى كل فريق
اختلفوا في فوت المامور به بفوات الفورية والتراخي فانه يتصور فيه احتمالات ثلثة الاول كونه موضوعا فصلت

الفعل في الان الثاني دون غيره والثاني كونه موضوعا للطلب ثانيا فان اصل فثالث وهكذا والثالث كونه في الان الثالث

سكوتا عنه ولا ريب انه على تقدير الاول يفوت الامر بفوات الفورية لكونه مركبا وهو ينتفي بفوات احد جزئيه كما ينتفي

بفواتهما معا كما انه على الثاني يحكم ببقائه لان اشغاله اولا اخص وتفسيه اعم واما على الثالث فلو وقف الاحتمال كونه موضوعا

للفور بالمعنى الاخص فلا يجب وكونه موضوعا للمعنى الاعم فيجب فان بعد ثبوت وجوب الفور فقد ارتفع البرائة

الاصلية ولم يعلم ارادة احد المعنيين فيرجع الى الاصول ويمكن ان يحقق ان الاصل الوجوب للاحتياط لان التكليف

قد ثبت والشك انما يجري فيما يثبت قابلية الاستناد الى الزمان المشكوك فيه كان الاطلاق بالنسبة الى الازمان

فلو شك في تقييده وعدمه يحكم بعدمه لاصالة بقاء الاطلاق على حاله ويمكن ان يقال ان ما نحن فيه ليس من هذا

القبيل لعدم ثبوت قابلية اللفظ للافادة الى الزمان المشكوك فيه وذلك نظير استدلال اليهود او النصارى

اثبات نبوة عيسى وموسى الى هذا الزمان بالاستصحاب كما اشار اليه المعصوم الحجة المحققين وان كان الدليل على الفورية

من الخارج فلا بد ان يلاحظ انه مفيد للاوامر حتى يحكم بفوات الامر بفواته او انه واجب عليحدة حتى يكون من

باب التكليفي او لم يعلم الامرين حتى يكون من قبيل الثاني لاصالة بقاء الاطلاق فی لی اختلفوا في ان الامر بالشيء

امر بما لا يتم الا به ام لا لا يذهب عليك ان الواجب ينقسم على قسمين مط ومقيد والاول عبارة عما لا يتوقف وجوبه على

ما يتوقف وجوبه عليه وجوده كالصلوة بالنسبة الى الطهارة مثلا فان وجودها على وجه الصحة وان توقف عليها

لكن وجوبها ليس مقيدا بحصولها بحيث لو لم يحصل لم يجب ولذا يجب تحصيلها بمجرد وجوب الصلوة والثاني

ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج والزكوة بالنسبة الى الاستطاعة والنصاب فان وجوبهما

يتوقف على حصول تينك الشرطين كما ان وجودهما ايضا كك والفرق بين المقدمتين هو لزوم تحصيلها عند الامر بذي

المقدمة في الاول وعدمه على الثاني لان المفروض هنا كون الامر بذي المقدمة مقيدا ومشروطا بوجودها فما لم يجد

لم يجب ايجادها وتحصيلها وما ذكرنا من المثالين لها انما هو للتوضيح والا فكل واجب من الواجبات مط بالنسبة

الى مقدمة ومقيد بالنسبة الى اخرى فان الصلوة مثلا وجوبها مط بالنسبة الى الطهارة ومقيد بالنسبة الى التمكن

منها والقدرة عليها ولا دخل له بخصوصية الصلوة فان الجميع التكاليف مشروط بالقدرة كما ان مقدماتها ايضا

كك والقدرة على الفعل اعم ان يكون بنفسه او بوساطة غيره ومما ذكرنا ظهر ان وجه اختلاف العلماء في ان من

بذل الشخص

بذل الشخص بالقدر الاستطاعة هل يجب عليه القبول ام لا وعلى الاول لو لم يقبل عليه يجب الحج ولو ماشيا انما هو

من حيث اختلافهم في موضوع الحكم وان هذا الشخص المبذول مستطيع ام لا لا من حيث اختلافهم في الحكم فان الكل متفقون

على ان الحج بالنسبة الى الاستطاعة واجب مشروط فمن يقول بالاول يقول بحصول الاستطاعة وصدق انه

مستطيع وان لم يقبل وبعد صدق يكون الحج واجبا مط عليه ويكون قبول البذل على هذا مقدمة للواجب المط

ويكون كتحصيل ساير المقدمات بعد الاستطاعة من تهيئة الزاد والراحلة وقطع المسافة مثلا والقول

بعدم وجوب القبول مبني على عدم صدق الاستطاعة بمجرده كما ان قول من يقول بان من كان عنده الزاد والراحلة ولكنه

لم يحصل او ان المأمور الى الحج يجوز التأخير كالملابس والهبة ونحوها قبل ذلك حتى يخرج نفسه من الاستطاعة حين وصول

ذلك مبني على ذلك والحاصل ان القول بالوجوب مبني على دخوله في الواجب المط لحصول مقدمة الوجوب وهو الاستطاعة

كما انه مستطيع مع ذلك يجب تحصيل مقدمة وكذا الحكم بالوجوب لمن كفل له الغير ما يتوقف عليه الحج لو لم يصدق عليه

انه مستطيع لو ثبت فانما هو من باب التعبد الشرعي فالمقدمة للوجوب على هذا احد الامرين من الاستطاعة وكفالة

الغير وهو القدر المشترك بينهما وايما حصل صدق تحقق الحج وصار واجبا مط لحصول شرطه كما ان الحال في الواجب المط

كالوضوء بالنسبة الى شرائط المقدمة كتحصيل الماء والقدرة عليه ايضا كك فانه اذا لم يقدر على تحصيل الماء بنفسه

واعطاه الغير بهبة او نحو ذلك كان الوضوء واجبا عليه ولم يخرج بعدم قدرته عليه بنفسه من كونه مقدورا فان المقدور

اعم من كونه بنفسه او بالواسطة والمقدمة هو الهيئة الكلية المتحققة في ضمن هذه الافراد ومن هذا القبيل اختلافهم في

الحكم بوجوب حساب المال لمن كان عنده مال ولكن لم يعلم انه انه بقدر الاستطاعة ام لا انما هو من حيث اختلافهم في ان

شرط الوجوب هل هو الاستطاعة النفس الامرية او المعلومة ويختلف الحكم باختلافهما فان الشرط على الاول هو

الاستطاعة لا العلم به ولذا يجب حساب المال من باب المقدمة لاحتمال حصول الاستطاعة وصيرورة الحج واجبا مط وان

كان هذا الحكم لا يخلو من تأمل سيما على القول بحجية الاستصحاب واما على تقدير كون المقدمة هو العلم بالاستطاعة فلم

يحصل له العلم لم يجب عليه ذو المقدمة وهذه الامثلة وان لم يكن لها كثير دخل في المط لكنه ذكر استطرادا لمناسبتها

واذا عرفت الفرق بينهما فاذا شك في المقدمة الوجودية انه شرط لوجوب ذي المقدمة ام لا وبعبارة اخرى

اذا شك في كون الواجب مط بالنسبة الى مقدمة او مقيدا فالاصل هو الاطلاق والتقييد خلافه وكك اطلاق الفا

على الواجب المقيد خلاف الأصل لكن هذا اذا كان الدليل على الوجوب هو الاطلاق دون الاجماع فانه وان كان
شاملا كالاطلاق في هذا الحكم وهو عدم التقييد لكن لا من حيث الاطلاق لان الاجماع امر لفظي غير قابل للاطلاق
والتقييد بل من حيث الاشتغال ثابت والبراءة لا يحصل الا بتحصيل تلك المقدمة المشكوكة هذا اذا كان الشك
في مقدمة الوجوب لا الوجود كما هو الفرض فيما نحن فيه وبعبارة اخرى الكلام في الشك في مقدمة الوجوب
لا الواجب واما اذا كان الشك في مقدمة الوجود لا الوجوب فهنا يختلف الحكم بين ما اذا كان الدليل على الوجوب
هو الاطلاق او الاجماع فانه على الاول لا يجب الاتيان بتلك المقدمة للاطلاق وعدم ثبوت التقييد بخلاف الثاني
فانه يجب تحصيلا للبراءة اليقينية ولا يذهب عليك ان الحكم بكون الاطلاق هو الاصل والتقييد خلافه ليس على
اطلاقه بل دائر مدار فهم العرف ومساعدته اياه فلو لم يفهم لم يكن حجة فلو كان عند شخص ماء لم يكن يكفي
الوضوء لكن عنده شيء من الجلاب ونحوه بحيث لو اختلط به بحيث لم يخرج عن كونه مطلقا كفاه فالحكم بوجوب الا
ختلاط عليه لانه مقدمة للواجب المط مشكل لان انصراف اطلاق اغسلوا مثلا حتى بالنسبة الى هذه الوارد دونه معلوم
فانه وان وجب عليه تحصيل الماء للوضوء مع التمكن من حيث ان الامر بشيء امر بالمقدمة او من باب الوجوب العقلي
لكنه في الجملة وهو الافراد المتعارفة المتبادرة واما هنا فغير معلوم وكذا اذا قال السيد لعبده اسقني وكان الماء
على راس فرسخين او ازيد ولم يمكنه تحصيله الا باشتراء دابة او اكرائها لتحصيل ذلك فان الحكم بالاطلاق
هنا محل تأمل ثم اعلم ان محل النزاع في وجوب مقدمة الواجب انما هو بالنسبة الى القسم الاول وهو المط كما ينادي
بذلك قولهم مقدمة الواجب واجبة ام ليس بواجبة فانه الذي يطلق عليه الواجب عند الاطلاق ولذا اعترض
عليه بان التقييد بالاطلاق لغو مستدرك وكذا محل النزاع في وجوب المقدمة على ما يظهر من عبارة البعض بل
الاكثر هو الوجوب بالمعنى المصطلح الذي يترتب على تركه العقاب والا فلا ان الوجوب العقلي بمعنى اللابدية
ليس محل النزاع لاحد وقد اختلفوا في وجوب المقدمة على اقوال اقربها هو العدم لفهم العرف وان السيد اذا
قال لعبده اشتر بالماء فتركه لم يستحق الا عقابا واحدا وذلك اما ان يكون لاجل ترك ذي المقدمة او المقدمة
او هما معا فعلى الاول ثبت المط وعلى الثاني خلاف الوجدان بل لم يقل به احد وعلى الثالث خلاف ما ذهب اليه
الخصم فانه يقول بكون وجوب المقدمة مستفادا من الخطاب بالامر بخطاب على حدة ومقتضاه ترتب عقاب اخر على

تركه

تركه وراء ترك ذي المقدمة ولانه لو دل الامر عليه لكانت لواحدة من الثلث والكل منتف اما المطابقة والتضمن
فظ وكذا الالتزام بقسميه اعني اللزوم العرفي والعقلي اما الاول فلما مر من ان اللزوم العرفي تبع الفهم ولا تلازم عندهم
بين وجوب شيء ووجوب مقدمته بالمعنى المصطلح بحيث متى فهم الاول فهم منه الثاني وكذا الثاني فانه لا ملازمة عقلا
بينهما بحيث يمتنع الانفكاك نعم ان ادعيت التلازم عقلا بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمتها بالوجوب
العقلي بمعنى اللابدية لا بمعنى استحقاق العقاب على الترك فسلم بل هذا عين الصواب والتحقيق فان العقل بعد ملاحظة
لا يتم الا بالاتيان مقدماته يحكم بلزوم الاتيان بها ولابديتها وعدم مطلوبيتها بل وان سلمنا المطلوبية فمن طريق
التوصل ومرجعها الى اللابدية واما استحقاق المذمة والعقاب على ترك المقدمة من حيث انها مقدمة
فلا حكم للعقل على ذلك اصلا ومطلقا واما اللزوم البين بالمعنى الاعم الذي هو عبارة من الحكم باللازم بعد ملاحظة
الطرفين والنسبة فثبوته فيما نحن فيه مسلم ان كان المراد بالوجوب الماخوذ في اللازم اعني وجوب المقدمة هو
الوجوب العقلي سواء جعلت اللزوم بهذا المعنى من اقسام الدلالة اللفظية او العقلية ولكن هذا لا يجدي القائل با
لوجوب المقدمة فانه يدعي الازيد من ذلك الذي نقول به وهو استحقاق العقاب على الترك بل ان كان المراد بالوجوب
المقدمة هو المعنى الذي ذكرنا لا نضايق ايضا كون ذلك مدلولا للفظ بطريق اللزوم البين بالمعنى الاخص فانه لا يبعد
كون الامر بالشيء امرا بمقدماته بالمعنى الذي ذكرنا وادعاء فهم العرف على هذا المعنى فانهم يفهمون من مجرد
الامر بشيء الامر بمقدماته بطريق التوصل والمطلوبية للغير واما الكلام بمجرد حصول الثواب على فعل المقدمات فيجيء
الكلام فيه ان شاء الله عند تحقيق بيان الثمرة ومما ذكرنا من انه اذا ثبت الوجوب العقلي فلا بد من الحكم به شرعا لان العقل والشرع
متطابقان فيثبت الوجوب شرعا ففيه ان المراد بالوجوب العقلي كما ذكرنا هو اللابدية فان اراد التطابق بهذا المعنى فهو
الحكم بلابدية المقدمة عند وجوب ذيها فهو مسلم لكنه غير ما يدعيه ولذا قول باستحبابها مع تصريح الش بجواز ترك
المقدمة حتى ان لم نقل بعدم الجواز لكن هذا لا دخل له بخصوص كلام الش بل هذا الكلام يجري في خصوص العقل ايضا حيث
ان بعد ما حكم العقل بالوجوب بالمعنى المذكور لا معنى على هذا للحكم بجواز ترك المقدمة فان حكمه بها انما هو بعد فرض
وجوب ذي المقدمة ومعه فالحكم باللابدية وجواز الترك مما لا يجتمعان نعم مع قطع النظر عن وجوب ذي المقدمة
الحكم بجواز الترك موجه لكنه غير المفروض وان اراد من الوجوب هو المصطلح فالحكم به عقلا ممنوع فضلا من التطابق

فاتضح ان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي غير مستقيم فتحصل الكلام ان مراد المثبتين وجوب مقدمة الواجب ان
كان هو المعنى الذي ذكرناه وهو كونه توصليا محضا فنحن نقول به سواء كان من باب الدلالة اللفظية او العقلية وان كان
المراد غير ذلك فهو ممنوع بما عرفت واما الكلام في بيان الثمرة فقد ذكروا من جملة ثمرات المسئلة اجتماعه مع الحرام وعدمه
على تقدير وجوب المقدمة وعدمه وفيه انه بعد ما عرفت ان وجوبها انما هو من باب التوصل لا الوجوب النفسي
لا وجه لهذا الكلام حيث ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام فان غسل الثوب بالماء المغصوب وان كان حراما لكنه يحصل
به التوصل للصلوة ولم يجب عليه الغسل بعده مرة اخرى بالوجوب الشرطي فان الشرط قد حصل وكذا الحكم في
الانفاد ومنها ترتب العقاب على الترك وعدمه وقد عرفت الكلام فيه وانهم قد صرح بعض المحققين بالاجماع على عدم
استحقاق العقاب على ترك المقدمة مطلقا ومنها ومنها النذر فصورة النذر وفيه ان المتبادر من الواجب سواء تعلقا
للنذر او غيره انما هو غير المقدمة فيبقى الحكم بالنسبة اليها مجملة ولا بد في البراءة من اليقين نعم يمكن بيان الثمرة بين
القولين في النية في بعض الصور وهو ان العلماء حكموا بوجوب الوضوء لمس كتابة القران ان وجب وكذا الغسل
والصوم وذلك لا يتم الا على القول بوجوب مقدمة الواجب فعلى هذا القول لو اعتبر فيه نية الوجه في العبادة من الوجوب
والندب او كان فيه الخلاف مضرا بالعبادة فهنا يظهر الثمرة بين القولين فان بناء على القول بوجوب مقدمة
الواجب لا بد من نية الوجوب فيهما حتى لو دخل بما لم يكن صحيحة فلو قصد بذلك الوضوء والغسل الاستحباب
لم يصح واما القول بعدم الوجوب فتوضأ وتغسل بنية الاستحباب ومن جملة الثمرات التي ذكرت في المسئلة ما
ذكره بعض مشايخنا المعاصرين من انه لو وكل امرأة زيد عمرا ببيع داره وكان البيع موقوفا على طلاق زوجته
زيد مثلا فانه على القول بوجوب المقدمة لو طلقها ثم باع كان ذلك الطلاق صحيحا لانه واقع باذن زيد وعلى القول
بعدمه لم يصح ذلك الطلاق لان الصحة فرع التوكيل والمفروض انه ليس في الامر بذي المقدمة ما يدل على
اصل الطلاق فضلا عن التوكيل به وفيه ما فيه اذ بعد على شمول الاطلاق للامر حتى بالنسبة الى هذا المورد غير
معلوم كما ان اطلاق الامر بالحج مع عدم الامن من الطريق غير معلوم ان الاطلاق ثابت ووجوب دفع الضرر المظنون
مثلا قد منع ذلك وثانيا بان كونه ثمرة انما يتم اذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب من باب دلالة اللفظ واما
مطلقا والامر في ذلك سهل واما الثمرات التي ذكرها الشهيد ره في التمهيد للمسئلة من وجوب الاجتناب عن الشبهة

المحصورة

المحصورة واشتباه القبلة وكذا كل ما كان من هذا القبيل ففيه انه لو لم نقل بوجوب المقدمة من باب الدلالة اللفظية
لقلنا بالوجوب في الامثلة التي ذكرها اما من باب الاجماع او الدليل العقلي على ما ما استدل على وجوبها من لزوم
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب من كونه واجبا لو لم يكن واجبا انه لو لم يجب جاز تركه وح فان بقي ذلك الواجب
واجبا لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب من كونه واجبا وفيه ان امتناع ذي المقدمة انما هو لترك الاتيان بمقد
ماتها اختيارا والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا اشكال هنا في صحته وجوازه وانما الاشكال والاختلاف فيما
يقابله وهو الايجاب بالاختيار فانه لو ترك المقدمة اختيارا او فعل ما يستلزم الحرام ثم خرج عن المقدورية وصار

موجبا فهل يصح تكليفه ح بذي المقدمة ام لا وهو الذي اختاره الاستاد دام ظله مستدلا بان مناط التكليف بما
لا يطاق وهو عدم القدرة هنا موجود وشرط صحة التكليف القدرة حين الفعل والحكم انه كما يشترط القدرة على
المقدمة بدوا كذا يشترط استمرارها مثال ذلك المرتد الفطري على القول بعدم قبول توبته باطنا فانه لا يصح تكليفه
ح بشيء لان من جملة مقدماته الاسلام ولا يمكنه تحصيل ذلك وكذا من دخل ارضا غصبا فان كون الخروج على
ذلك التقدير منهيا عنه اول الدعوى ويظهر الثمرة في صحة الصلوة في حالة الخروج وعدمه وكذا من علم ان شرب
الشيء الفلاني مزيل للعقل فشربه وهكذا وما قاله دام ظله حق ان اراد من التكليف في المقام التكليف الحقيقي لكن هذا
لا دخل له بخصوص المقام بل يجري في خصوص الامتناع بالاختيار فان التارك للمقدمة عمدا اختيارا مع بقاء اختياره لم يصح
التكليف به من الحكيم مع علمه بعدم اتيانه به بل لا بد من ان يكون المراد به الاستهزاء ابتلاء وان اراد عدم ترتب العقاب
على ترك ذي المقدمة فهو وهم فانه لا تامل ولا ارتياب في ثبوت الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة مطلقا فان من
قطع يده يترتب عليه العقاب بالنسبة الى ترك الوضوء والايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار واشتراط استمرار بقاء
القدرة واستمرارها يكذبه الاعيان الوجدان والعرف للمسئلة اعلم ان الواجب على قسمين مضيق وموسع فالاول
هو ما كان وقته مساويا للفعل بخلاف الثاني فالاول يجب مقدمته قبل دخول الوقت الواجب كما على مذهب كالغسل للصوم
وقطع المسافة للحج وتهيئة الالات النزح في يوم السابع مثلا ولا يشترط في الوجوب دخول وقت الواجب بل لا معنى له
والادلة الدالة على وجوب المقدمة من الدليل العقلي والنقل على تقدير تماميتها دالة بعينها في المقام وليس ذلك من
قبيل الواجبات الموسعة في عدم وجوب مقدماتها قبل دخول وقته وكذا في الواجب الموسع الذي صار مضيقا

بالعرض كمن علم انه اذا مضى من اول الوقت بقدر الفعل لا يتمكن من اتيانه بعد فانه يجب ح تحصيل المقدمة قبل الحلول
وكذا اذا تمكن من الفعل في الوقت ولكن لم يتمكن من تحصيل مقدمته لو اخره الى وقت الفعل ولكن ذلك ليس على اطلاقه
بل جائز ملاك فهم الاطلاق من الامر والتشخيص موارد الاطلاق من التقييد موقوف على نظر الفقيه ففي مثل ما اذا
قال السيد لعبده اشتر اللحم غدا لو علم انه لا يتمكن من تحصيله في الغد لم يشتر اليوم الظاهر انه من باب الاطلاق
ولذا يلزم لو تركه في اليوم الا كذلك **قوله** على وجه الايجاب دفع لما قد يتوهم في المقام من جهات الحكم بالنسبة الى
الامر الندبي اذ انما دل على رجحان الفعل واو لويته يدل على رجحان مقدماته ايض ومن جملتها ترك الضد فيدل
على الامر بترك الضد اما غير الزمي وهذا توهم فاسد اذ القول بدلالة النهي الايجابي انما نشأ بملاحظة فصل الو
جوب وهو المنع من الترك ولغاية القائلين بالحجية من قائل بالعينية ومن قائل بالتضمن قائل بالالتزام ولكل
نظرهم الى الفصل الوجوبي ولم ينضف احدهم الى الجنس المشترك بينه وبين الندب فح فقول الامر الندبي ليس
ليس جنسه قائلا الا ان يق انه يدل على كراهة الضد اذ الفصل هو عدم المنع من الترك وهذا الاثم يدل على مرجوحية
الترك فضلا عن مرجوحية الضد نعم الاولوية الغاية الثابتة للمندوب الموجبة بطلبه يستلزم مدام اولوية
الترك وعدم رجحانه بل مرجوحيته لكن المرجوحية للترك ليس ذاتية بل من جهة استلزام ترك الراجح وهذا لا يكون
منشأ للكراهة اذ المكروه الشرعي ما يكون مرجوحا بالمرجوحية الذاتية وبهذا اطبق الاصحاب على عدم كراهة
ترك المستحب والا لكنا مرتكبا للكراهات العديدة التي لا تحصى دائما وان كنا في افضل الحالات والاعمال هكذا افاد
الاستاد دام ظله **تنبيه** في بيان الثمرة في مقدمة الواجب بين الوجوب وعدمه منها ترتب العقاب والثواب
على تركها وفعلها وما قيل في المقام من يولغوا القولين في عدم ترتب العقاب والثواب على المقدمة وجودا وعدما ففيه
وان ادعى عليه الاجماع بعض المتاخرين كيف ولفظة الوجوب مندرج حقيقة فيما ذكرنا اوليا لا نمر ولا مانع
عنها سوى هذا الاجماع المحكي وهو معارض بمثله من دعوى الاجماع على خلافه كما ادعاه بعض المحققين نعم يظهر
من بعضهم عدم القول بترتبهما على فعل المقدمة وتركها بل على نفس المقدمة فقط وهو غير ملازم لعدم القول
بهما من الكل ومنها جواز اجتماع الامر والنهي بالنسبة الى المقدمة من القائلين بعدم جوازه وعدمه منهم فعلى
القول بالوجوب يلزم عدم النهي عن المقدمة جزما على القول الاخر فانه غير لازم الا اذا كانت المقدمة

محصورة

محصورة في واحد ولم يكن لها بدل فان عدم النهي ح لازم عندهم ايض لكن لا لاجل اجتماع الامر والنهي بل لقبح ايجاب ذي
المقدمة مع النهي عنها مع كونها منحصرة ومنها وجوب الاستيذان للحج عن البلد على القول بالوجوب وعدمه على الآخر
ومنها الخروج عن العدالة بترك المقدمة مع الاصرار عليه على القول الاول وعدمه على الثاني ومنها وجوب النية وعدمه
في ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده وتظهر الثمرة فيما اذا كان المامور به مضيقا فترك واحد في عبادة
موسعة وقد حكم بعض متاخري الاصحاب بفساد العبادة وان فرض عدم الدلالة ايض لعدم الامر بتلك العبادة ح
لا لكونها منهيا بالامر عنها مبيانه انه اذا حكم الشارع بالقضاء مثلا فورا وامر باتيانها امرا فوريا مضيقا بحيث لا رخص
تركها اصلا ولا تاخيرها ففي الحال لا يصح منه الامر بالقضاء لاداء انه كلزم التكليف بالايطاق فنقول اذا فات الصلوة فاتك
كما فاتك دائم الصلوة للذكرى الغير بالقضاء وثبت بتلك الادلة ونحوها وجوب الاتيان بالقضاء حين التذكرة فورا
وورد منه ايض اقيموا الصلوة واقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ونحوها من الادلة الموجبة لاتيان الصلوة
الحاضرة في اول الوقت فح في اول الوقت لا يمكن العمل بالدليلين قطعا لاستحالته ولا طرحهما ايض للاجماع فلا بد اما
العمل بهذا او ذاك وتقديم الموسع على المضيق ومزاحمته اياه غير معقول فلا بد من العمل بمقتضى الادلة الدالة على وجوب
القضاء فورا ويكشف هذا عن عدم ورود الامر في الواقع فح فيكون هذه الادلة مقيدات لتلك المقدمات ومخصصات
لتلك العمومات الدالة على وجوب الاداء من اول الوقت الى اخره ويكشف هذه الطريقة من شيخنا الشهيد ره في
الذكرى ايض على ما حكي في مقام الحكم بفساد الحاضرة في سعة الوقت مع تذكر القضاء فيما حكما بالقيد بذلك الدليل
العقلي **واما ابن ادريس ره** على ما حكي جعل تلك الادلة بنفسها كالاستثناء لتلك العمومات وحكم بفساد
الاداء في السعة ح ايض وفيهما نظر اما الثاني لعدم الاستثناء في الكلام واما الاول فلان الامر انما يدل على المهية على
التحقيق فقوله اقيموا الصلوة لا يدل الا على طلب مهية الصلوة من حيث هي هي من غير نظر الى الخصوصيات والقيدات
من الزمان والمكان اللذين هما من اللوازم فح ما دام اشتغال الذمة بالقضاء الفوري مامور بالاداء ولا تكليف بالحج
بعدم التكليف ح في هذا الزمان بل المهية كما لطلب مستور اختياره اختيار ذلك الزمان ما كان مامورا بغيرها فالماهية
الماتية في هذا الزمان ماهية مجوز بها انها مطلوبة في نفسها وانما كان تلبسها بالتلبس الخاص وهو الاتيان
بها في هذه غير مامور به ولا يلزم من ذلك كون المهية غير مطلوبة به فسبيله سبيل من وجب عليه الوضوء ولم ماء

فى اناء مغصوب وماء فى اناء مملوك او مباح ببرد اغترافه الاناء المغصوب فتوضا بالماء المباح الذى فيه فلا ريب فى ان و
ضوئه صحيح وانه مامور بالوضوء والتصرف فى الغصب الذى نهى عنه ليس جزءا من الوضوء ولا نفسه بخلاف ما لو انحصر الماء بالماء
فى الاناء المغصوب فح لا يكون مامورا بالوضوء لتوقفه على الحرام قطعا وهذا واضح نعم يتم ما ذكر فى المضيق وح لا ريب ان
الظاهر احدهما ويتخير المكلف بين الاخذ باحدهما ان لم يرجح احدهما قوله ان الامر بالشئ الخ اقول لم يكن فرض المسئلة لغوية
بان يحقق صيغة افعل ونحوها هل يدل الخ وح يتمسك فى نفيه واثباته بفهم العرف وامثاله ولو كان شرطية ويمكن جعلها
عقلية سواء كان دليل الالزام اللفظ او غيره من اجماع او عقل فح يتمسك بالادلة القاطعة ولا يكفى فى الدلالات
اللفظية مثلا فى مقام النفى والظاهر الظن وكثير من الاصوليين حيث جعلوها من جزئيات مسائل الامر انهم جعلوها
من المسائل اللغوية قوله واختلفوا فى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده والتحقيق ان الضد ضدان ضد
عام بمعنى الترك وخاص وهو كل واحد من الاضداد الوجودية التى لا يجتمع مع المامور به وخاص بمعنى الاضداد الوجودية
التى لا يجتمع معه اما الاول فلا محيص عن القول بالدلالة بل التحقيق ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده هذا المعنى
وذلك لان الامر معناه الوجوب وهو وان اعتبر فى مفهومه امران جواز الفعل والمنع من الترك الا ان المناط
فى الوجوب هو الثانى اذ هو الفصل المقوم له وبه يصير الواجب واجبا فلو قطعت النظر عنه لزال عن مرتبة الو
جوب بالمرة وبالجملة لما كان المناط فى الوجوب هو الجزء الثانى والجزء الثانى عين النهى عن الترك فلذا قيل
انه عينه وعلى اى حال لا بد من القول بالدلالة اما عينا كما قيل واما تضمنا على ان يكون معنى الامر مركبا من ذينك
الامرين واما التزاما كما هو الظ للدلالة الامر على المعنى البسيط الذى هو الطلب المحتمل الملزوم للمنع من الترك
واما القدماء المعنى الاخير فالحق عدم الدلالة اصلا اذ ليس فيه دلالة على خصوصية الاضداد الوجودية
اصلا سواء اعتبرنا الخصوصية بطريق العموم الاستغراقى الاصولى بان يدل على النهى عن كل واحد من الاضداد او بطريق
العموم البدلى بان يقال انه يدل على النهى عن واحد لا بعينه ولذا ترى القوم انهم جعلوهما بمنزلة سواء ويحكمون بعدم الدلالة
نعم يكون هنا ضد وجودى يكون تركه مقدمة لفعل المامور به وهو الضد الكلى العام بعموم المنطبق الذى يكون
خصوصيات الاضداد الوجودية الافراد مقدمة لوجود ذلك الضد العام الكلى وحاله فى دلالة الامر على النهى عنه وعدمه
يظهر مما مر فى تحقيق مقدمة الواجب ونزيده بيانا ونقول قد مر ان المقدمة لما كان تركها يستلزم ترك الواجب

وبعد

وبعد تركه كان يتحقق الذم والعقاب وكان الواجب عند القوم ما يذم تاركه وقد تحقق الذم هنا فلذا قال الاكثر
بوجوب المقدمة لوجود خاصه بل الطباع كانه مجبولة بالحكم بالوجوب ولذا قد ترى القوم قاطبة قد يعللون كتبهم
بقولهم يجب الامر الفلانى من باب المقدمة لكن المتاخرين قد دققوا النظر وتفرقوا الحيثيات فلما قد راوا ان
الذم الحاصل ترك المقدمة غير حاصل على تركها بنفسها من حيث تركها فلذا قد حكموا بعدم الوجوب الشرعى
الحاصل من اللفظ بل اللفظ له دلالة تبعية عقلية على الحكم بوجوبها كما مر مفصلا ونقول هنا انه لما كان الضد
بهذا المعنى الذى فسرنا وهو الضد الكلى تركه مقدمة لفعل الواجب فكل من قال بوجوب المقدمة واقتضاء
الامر ولو بدلالة من القول بدلالته على تركه الضد بهذا المعنى ايضا ونحن نقول ان كان المراد من الدلالة على النهى
عن الضد فى الجملة فنقول به كما قلنا فى المقدمة وان كان المراد الدلالة الغير التبعية بل اللفظية الحقيقى الشرعى الذى
يترتب عليها اثارها فلا نقول بها كما مثله فى المقدمة وبالجملة هذه المسئلة التى نحن فيها غصن من غصون تلك
المسئلة السابقة وفرع من فروعها ليس فيها اساس جديد الا انه قد يتوهم متوهم بدلالة الامر على النهى عن خصو
صيات الاضداد الوجودية بمعنى ان تركها مقدمة لوجود المامور به وهو بعيد من التحقيق اذ على تقدير دلالة
الامر على وجوب المقدمة ليس له دلالة على خصوصيات الاضداد مط اذ التحقيق ان تلك الاضداد بخصوصها ليس
تركها من حيث هى هى مقدمة للمامور به بل هذه الاضداد مقدمات لوجود الكلى الذى يكون تركه مقدمة لوجود
المامور به لا يقال لما كانت الاضداد بخصوصياتها مقدمة لذلك الضد فيكون مقدمة لنفس المامور به ايضا اذ المو
قوف على الشئ الذى يتوقف هذا الشئ عليه موقوف عليه ايضا كما حقق فى محله لانا نقول هذه الاضداد الخاصة
مقدمات لوجود ذلك الضد الكلى وليس الكلام فى وجود هذا الضد بل الكلام فى تركه فان تركه يكون مقدمة لوجود
المامور به فلما دل الامر بالشئ على الامر بمقدماته فدل الامر بالشئ على الامر بترك الضد الوجودى العام الذى
هو اى ذلك الترك مقدمة لوجود المامور به كذا افاده الاستاد دام ظله وعندى فيه تامل اذ ترك الضد العام الكلى
لا يتحقق الا بترك كل من خصوصيات الاضداد فترك كل ضد خاص يكون مقدمة لحصول الترك الذى هو مقدمة
للمامور به فيكون الامر بالشئ امرا بترك تلك الخصوصيات كما قال به بعض بل ترك كل ضد ايضا يكون بخصوصه مقدمة
لوجود المامور به اذ لا ريب ان وجود كل ضد خاص مما يضاد وجود المامور به فيكون مانعا عن وجوده مع

وقع كل ضد وتركه يكون رفعا للمانع وقد تقدم في المقدمة ان من جملة المقدمات رفع المانع وبه صرح القوم الا ان يق
ان علة ارادة الضد كما في صحة الاتيان بالمأمور به ويكون ح ترك الضد بخصوصه من مقارنات مقدمات المأمور به
ويكون المقدمة هي عدم الارادة لا ترك الضد بخصوصه فالقول بان ترك الضد الخاص مقدمة مط غير صحيح نعم لا يكون
مقدمة وهو ما اذا توقف وجود المأمور به على تركه من حيث تركه وهو في صورة ارادة الضد وشوق النفس
اليه فح يرد سؤال وهو ان الجمهور ذهبوا الى دلالة الامر على الامر بمقدماته وكان اللازم منهم الحكم بان الامر
بالشيء يدل على الامر بترك اضداده لكونها مقدمات لوجود المأمور به لكن السر في ذلك انهم لم يذهبوا الى ذلك
بل حكموا بعدم الدلالة راسا لانكارهم الموضوع وان الاضداد عندهم ليست بمقدمات للمأمور به ولا تركها بخصوصها
وما تقدم من ان التروك الخاصة مقدمات لترك الضد العام الذي هو مقدمة من غير شك فيكون مقدمة ثم اذ
يكفي في حصول الترك عدم ارادة ايجاد الضد الخاص فترك الضد الكلي يتحقق بشيئين اما بصرف النفس عن ايجاد
الضد الخاص وتركه بخصوصه واما بعدم ارادة ايجاده بذهوله عن الخاطر وعدم التفات النفس اليه ففي
هذه الصورة حصل ترك الضد الكلي بسبب عدم ارادة الضد الخاص وان حصل فيها ترك الضد الخاص ايضا الا
انه ليس مقدمة لحصول الترك كما لا يخفى بل المقدمة شيء اخر وهو من مقارنات الوجود ويظهر من بعض المحققين
انكار كون الضد الخاص مقدمة لوجود المأمور به وهو بكانه ان اريد في الجملة ولا ان اريد مط اذ لا ريب
ان المأمور به مع الضد لا يجتمعان في الوجود لكونهما ضدين ومن شانهما عدم الاجتماع وان ارتفعا احيانا
فاذا اريد ايجاد المأمور به فلا بد من ترك الضد وهو قد يحصل بعدم ارادة الضد والذهول عن الضد
فح يكون المقدمة عدم الارادة ويكون الضد من مقارنات المقدمة لا انه المقدمة ولكن قد يكون الترك
بنفسه مقدمة كما اذا تشوقت النفس الى فعل الضد واردت ولا يمكن الفراد منه الا بالاشتغال بالمأمور به فح
يكون الترك بنفسه مقدمة ولا معنى لجعل عدم الارادة مقدمة وترك الضد من المقارنات كما قال الجمهور
في دفع شبهة الكعبي فانه اراد نفي المباح راسا فانه كلما يتوهم انه مباح فهو اما واجب لكونه مقدمة لترك
الواجب فح يوجه ان قولك مطابق للحكم بل غير صحيح بمنع كون المباح مقدمة لترك الحرام او للواجب كلية اذ
يترك الحرام بمجرد عدم ارادة وكذا الواجب والمباح الذي اشتغل به المكلف ح من مقارنات عنه اذ لا يلزم منهما

يتوهم

يتوهم من محذور اجتماع الفصلين المتناقضين فصل الحرمة والاباحة مثلا اذ المحذور اجتماعهما حيث يكون كلاهما
ذاتيين واما لو كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا محذور فيه اصلا فظهر بما ذكر عدم صحة منع ترك الضد مقدمة
كلية فان قلت انه في مقام الجواب عن الاستدلال بان الامر بالشيء نهي عن الضد لكون تركه مقدمة للمأمور به
ويكفي في الجواب منع كون مقدمة كلية وان كان في بعض الصور مقدمة فانه لا يثبت المدعى من دلالة على ذلك مط
قلنا لا يكفي ذلك في هذا المقام اصلا اذ بعد ما ثبت الدلالة ولو في الجملة وهو ما اذا كان ترك الضد مقدمة تثبت
المدعى كلية بعدم القول بالفصل فان قلت نثبت عدم الدلالة مط بعدم الدلالة ولو في الجملة وهو ما اذا كان
ترك الضد من المقارنات بعدم القول بالفصل قلت هذين الاجماعين متعارضان اما لكن بعد ما دونا في ميزان
الاجتهاد يكون الترجيح مع من يقول بالدلالة لكونها مثبت ومن المقرر في الميزان ان المثبت مقدم على النافي
بعد ما تعارضا فان قلت ان المسلم من تقديم المثبت حيث لم يكن الدليل النافي اجتهاديا والا فلا او هنا
كل من المثبت والنافي يثبت وينفي بالاجتهاد قلنا نعم لكن النافي ينفي الدلالة اللفظية ولعله يكون ثابتا بغيرها
تامل وحاصل الامر ان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد العام الذي هو الترك قطعا اما عينا كما قيل ولا يبعد
اذ روحانية الوجوب هو المنع من الترك ولا دخل لجزئه الاخر وهو الطلب الحاصل فيه وفي المستحب في هذه
الدلالة اصلا كما سيحققه انشاء الله ولا تضمنا كما قيل واما التزاما بينا بمعنى الاعم الاخص او لا بالاخص بين بمعنى الامر
والترك فقد يتصور بمعنى الامر ولا يتصور الترك فضلا عن النهي عنه ومثل هذه الدلالة وان كانت لا تعد من
دلالة الالفاظ ولا يعتبر من حيث هي لكن لما كانت بحيث يتوقف صحة الكلام عليه فلا مح يكون معتبرة ويستند
اليها الاحكام كما في دلالة الايتين على اقل مدة الحمل وادعاء مهمة تترتب في جعل الدلالة من قبيل المطابقة
او الالتزام بعد فرضنا اعتبار الالتزام الا على القول بعدم جواز تخصيص العام بالمفهوم فان هذه الدلالة في
الحقيقة من قبيل دلالة الاشارة لكن لا ثمرة في اثبات الدلالة على هذا الضد بعد انعقاد الاجماع على حرمة ترك
الواجب وان لم يثبت من اللفظ واما الضد الخاص بمعنى كل ضد من الاضداد الخاصة فلا دلالة له عليه بوجه
واما الضد العام بمعنى احد الاضداد فهو من حيث انه لم يعتبر فيه الخصوصية بالنسبة الى هذا او ذاك فيطلع مرجعه
الى الضد العام الكلي قلنا بدلالة الامر عليه دلالة متبعة واما من حيث خصوصية الاحد فلا دلالة له عليه ايضا لما عرفت

واما الضد الوجودي الذي لم يلاحظ فيه الخصوصية فيدل على النهي عنه ان اريد بالنهي عنه كونه منهيا عنه
انه يلزم من ايجاده عقاب ولو في الجملة وان اريد جعله من المنهيات الشرعية المترتب عليها الاثم بخصوصه
عدم جواز اجتماعه مع الواجب مثلا   القول في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد وعدمه اعلم ان الكلام هنا
يقع في مقامين الاول في دلالته على النهي عن الضد وعدمه والثاني انه على تقدير عدم دلالته عليه هل يدل على عدم
الامر بضده ام لا اما الكلام في المقام الاول فتحقيق الحال فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي انه لا ريب ولا تامل ان
من قال امش الى السوق الامر فيه متوجه الى المشي الى السوق واما ما يتوقف عليه المشي اليه عقلا او عرفا من
المقدمات كرفع المانع بينه وبين المشي المعبر عنه بترك الضد فكونه مامورا به يتوقف على شمول الصيغة له لغة او عرفا
ودلالتها عليه لفظا عليه وهي باقسامها منتفية كما بينا في بحث مقدمة الواجب نعم المقدمة المسلم لا بد به من رفع المانع
من المامور به للمامور اما من جهة الصيغة بل من جهة حكم العقل وان عدمه مستلزم لعدم المامور به فالعقاب
المتوجه عليه انما هو من حيث تركه المامور به اما من حيث عدم رفع المانع واشتغاله به فعلى هذا لو اشتغل
ذمة المكلف برد السلام مثلا الذي هو واجب فورا وهو في اثناء القراءة كان تركها وعدم الاشتغال بها ما يتوقف
عليه المامور به عقلا فعلى تقدير الاشتغال بالضد وهو القراءة وترك المامور به يكون العقاب بناء على ما اخترنا
لترك المامور به لا للفعل المقارن له وهو القراءة فلا يكون حراما ولا منهيا عنه بل المنهي عنه انما هو ترك رد السلام
المقارن مع القراءة والفرق واضح بين العقاب بها وفي حالها من جهة اخرى وان ابيت عن ذلك فادج الى العرف
حيث انه اذا قال السيد لعبده اشتر اللحم في هذا اليوم وقال له ايضا اعط لفلان في هذه الساعة درهما والامثلة العرفية
كلها منطبقة على ذلك فلو امر السيد لعبده بامرين احدهما مضيق والاخر موسع مثلا ان قال له اشتر اللحم واعط
لفلان في الساعة درهما واتى هذا الموسع وهو شراء اللحم في وقت المضيق كان ممتثلا واتيا بالمامور به وان كان
معاقبا من جهة ترك الاعطاء او يسامح الاعتبار فان بناء على المختار وهو عدم وجوب مقدمة الواجب ليس
في المقام الا المبغوضية والكراهة الواحدة وهي اما متعلق بترك الاعطاء وهو المط او بفعل الضد وهو شراء
اللحم وهو فاسد في اصله بل لم يقل به احد نعم على القول بوجوب المقدمة كان ترك الضد الذي هو الشراء
مقدمة للاعطاء او ملازمة له فيكون واجبا ويلزم منه حرمة نفس الشراء ونحن لا نقول به لا لما مر من ما ذكره من

المثال

المثال انما هو من المعاملات والاحكام الوضعية التي يجامع الصحة فيها مع النهي والكلام انما هو في الاعم منها و
من العبادات لانا نقول مناط الاستدلال بهذه الامثلة انما هو من حيث صدق الامتثال والاطاعة وعدمه
وهذه الحيثية لا يتفاوت الحال فيها بين العبادات والمعاملات الا ترى انه لو امر السيد عبده باتيان
السيف واتاه بقصد قتل السيد لا يعد ممتثلا بل يعد عاصيا وان ترتب عليه الاثر وهو رفع احتياج
السيد والعجب من القوم حيث قالوا بوجوب مقدمة الواجب مع انهم ذهبوا في المقام الى عدم اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص مع انهما متضادان فان ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر ولا يتم الا به عقلا نعم غاية
ما يمكن ان يقال في دفع التدافع وجوه لا يسلم كل منها من المناقشة اما منع كون ترك الضد مقدمة بل هو من المقارنات
كما ذهب اليه سلطان العلماء ره وهو خلاف التحقيق او بعدم انفهام العرف هذا الوجوب بعد تسليم كونه
مقدمة وفيه انه انما يتم اذا كان مستند القول بوجوب المقدمة هو العرف واما اذا كان من باب الدليل العقلي
فلا او لما يمنع ترتب العقاب على ترك المقدمة بعد تسليم وجوبها وهو ايضا كما ترى واما من يقول بدلالة
الامر على وجوب المقدمة تبعا لا بالخطاب الاصلي كما عليه بعض الاجلة وليس ببعيد فلعل ولعله هنا يقول بجواز
اجتماع الحرام التوصلي مع الواجب النفسي كما صرح هو مصرح به في كلامه في عكس ذلك اعني جواز اجتماع الواجب
التوصلي مع الحرام النفسي في مثل غسل الثوب ولا مانع منه هذا ومما ذكرنا ظهر انتفاء الدلالة اللفظية على النهي
عن الضد الخاص الذي هو محل نزاعنا بل هو المحط للثمرة وما يتوهم من انا نرى العرف والعادة يذمون من اشتغل
بفعل الضد وترك المامور به وهذا يدل على كون الضد منهيا عنه وهذا هو المراد من الاقتضاء فجوابه هو الجواب
عن المذمة في ترك مقدمة الواجب فانه لما كان بين المقدمة وذيها ارتباط ومناسبة بحيث ان تركها مستلزم لتركه
ولا ينفك عنه فلذا يذم على تركها ويشتبه على الغافل ويظن ان الذمة على ترك المقدمة من حيث هو هو وليس كذلك
بل من حيث اداؤه الى ترك ذي المقدمة ولذا ترى انه لو كان للمامور به كالحج مثلا مقدمات عديدة وتركها جميعا
لا يذمون التارك بازاء ترك كل واحد بل ليس في المقام الا مذمة واحدة ولو كان بازائه من حيث هو هو لما كان كذلك
وكذا الحال فيما نحن فيه فان ترك الصلوة لما كان مقدمة لفعل الضد وهو اداء الدين يخيل ان ما هو مشغول بالصلوة
كان مذموما والذمة متعلق بفعل الصلوة نفسها بناء على القول بوجوب المقدمة لان تركها مقدمة للاتيان

بالمأمور به ولا يتم الا به فيكون واجبا وفعلها حراما والجواب منه بمنع كونه ترك الضد من المقدمات اوبان
وجوب المقدمة توصلي وهو يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف من فعل المأمور به لا
يمكن التوصل او بانه انما يسلم في حال ارادة الفعل ولم يكن له صارف فلا يلزم على تقديره عدم وجوب المقدمة
ح التكليف بالايطاق وخروج الواجب عن كونه واجبا فاسد اما الاول فلما عرفت من ان ترك الضد
من المقدمات لامن المقارنات واما الأخيرين فلما عرفت سابقا ان ايجاب ذي المقدمة بناء على القول بوجوب
المقدمة يقتضي ايجاب جميع المقدمات والشرائط ومن جملتها في المقام ترك الضد وترك المأمور به وهو
اداء الدين مثلا باعتبار عدم الارادة صحة او بارادة ضده لاينفي وجوب اصل الواجب ولا مقدماته
فان الارادة شرط وجود الواجب لا وجوبه وبعبارة اخرى الواجب بالنسبة اليها مطلق لا مقيد فكان عدم
ارادة فعل الواجب لا يخرجه عن الوجوب فكذلك بالنسبة الى مقدماته وما ذكره في الجواب اخيرا من
اختصاص دليل وجوب المقدمة بحالة الارادة وعدم الصارف لو كان تاما لكان جاريا في اصل الواجب و
يلزم منه عدم وجوب الواجب الا مع الارادة وبطلانه ظ واما بناء على المختار من عدم وجوب المقدمة فعلى
تقدير تسليم ثبوت المقدمة الصحيحة على فعل الصلوة نقول ان المذمة ليست عليه من حيث هو هو بل من حيث
تركه المقدمة وهو ترك الضد المفضية الى ترك المأمور به الذي هو المستحق للمذمة وبعبارة اخرى الذم
انما هو على ترك المأمور به وهو اداء الدين المقارن لفعل الصلوة لا على نفس الصلوة ومن هنا ظهر لك
ضعف على حرمة الضد ايض بان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به وهو حرام ومستلزم الحرام حرام فانه قد
ثبت ما ذكرنا منع كبرى الدليل لو كان المراد بالاستلزام محض المقارنة وكذا ممنوعية الصغرى ايض لو كان
المراد به كونه مقدمة او علة فان على تقدير تسليم كون علة الحرام حراما ليس فعل الضد علة للترك بل العلة
هو الصارف عن المأمور به وهو عدم الارادة وارادة الضد ولا مدخل لفعل الضد في العلية فانه قد تقرر في محله
ان عدم علة الوجود علة للعدم ويكفي فيه عدمه وهذا كما يتحقق بانتفاء جميع شرائطه الوجود ومقدماته
كذا يتحقق بانتفاء بعض منها وهذا الخلاف وجود الواجب فان كل واحد من المقدمات له دخل في وجود
الواجب ويلزم من وجوب الواجب وجوب جميعها على القول بالوجوب نعم يرد هنا شبهة وهي ان جواز

ذي المقدمة مشروط بجواز مقدماتها عقلا فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط فبعد ثبوت كون ترك المأمور به
مقدمة لفعل الضد وكونه منهيا عنه بتصريح الش يلزم منه عدم جواز فعل الضد وهذا الاستدلال كما يدل
على فساد ما يدل على عدم الامر بفعل الضد بل النهي اقرب فان مع فرض ثبوت الامر بالمضيق وتحريم تركه والامر بضده
الذي لا يمكن التوصل به الا بترك المأمور به مما لا يجتمعان والجواب عنه اولا ان هذا شبهة في مقابلة البداهة
فان بعد ثبوت صدق الامتثال وفهم العرف الصحة لما ذكرنا سابقا لا يبقى كراهة لهذا القول وثانيا ان ما فرع سمعه
من منعه وطيه جوازه بجوازها انما هو فيما اذا كانت المقدمة منحصرة بوجه محرم كالامر بالوضوء مع انحصار
الماء بالمغصوب وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان الامر بالموسع ليس في زمان المضيق على وجه الاختصاص
والانحصار والاخرج عن كونه موسعا بل يمكن الاتيان به في ضمن مقدمة المباح والمطلوبية حاصلة للموسع في
كل جزء من اجزاء وقته المقدمة والامر بالمضيق في جزء معين منها لا يرفع تلك المطلوبية الحاصلة له ولا يرد من جهة
ذلك قبح على الامر وكون الاتيان بالفعل الضد في زمان الامر بالمضيق منحصرا باتيانه في ضمن مقدمته الحرام
لا ينافي صحة ذلك الفعل لو كان الناشئ هو سوء اختيار المكلف وسيجيء انش الله في مسئلة اجتماع الامر والنهي
ما ينفعك في المقام هذا قال بعض اجلة المعاصرين عند ذكر احتجاج المثبتين للاستلزام العقلي انهم يريدون
بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اما اذا لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء اقول
وفيه اشكال لان ما نقله صاحب المعالم ره عن بعض المعاصرين حيث حمل الاستلزام على المعنوي وساق الكلام
الى ان قال وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب ليس صريحا
في ما ذكره من ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة بل يحتمل كون مراده هو العقلي بمعنى التبعي وعلى هذا
فالمنكر للاستلزام ينكره بهذا المعنى فيكون محلا للخلاف والنزاع فكيف يدعى انه ليس من محل النزاع في شيء واما
حمل قول المنكر للاستلزام بناء على هذا الفرض على نفي لزوم النهي بالمعنى الأخص تصحيحا ما ذكره من عدم
كونه محلا للنزاع وان كان ممكنا لكنه بعيد لمعروفة النزاع على هذا اللفظ وكذا جعل ترتب الثمرة متفرعا على الخلاف
قرينة معينة على ان مرادهم من الاستلزام هو الاستلزام العقلي الذي يترتب عليه الثمرة وهو ما يحكم به اصالة
لا تبعا فان كان له وجه لا انه يرد عليه ايض انه يحتمل ان من يقول بدلالة اللفظ على النهي عن الضد تبعا ولو
محل النزاع

بضميمة العقل وعدم كونه مقصودا للآمر بل ولا مستفادا به بقول بترتب الثمرة ولا يفرق بين النهي الضمني
والصريحي في ترتب العقاب والفساد وايضا ترتب الثمرات المذكورة ليس بلازم للنزاع حتى يلزم من عدمه
عدم الملزوم وهو عدم كونه محلا للنزاع لاحتمال كون النزاع ثمرة عليه فظهر من جميع ما ذكرنا ان الحق عدم
دلالة الامر على النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما القول بدلالته عليه تبعا فان كان المراد به هو
الدلالة التي يترتب عليه الثمرة فنحن ننكره وقد عرفت وجهه وان كان مراده مجرد التبعية ويكون من قبيل
العقل التبعي فاعلم ان حاله حال دلالة الامر على وجوب المقدمة فان القدر المسلم من دلالة اللفظ عليه بعون
العقل هو الوجوب الشرطي اللابدي ولا يتفاوت الحال بين كون الدال عليه هو اللفظ او العقل في عدم
ترتب الاحكام الواجب الشرعي عليه واما المقام الثاني وهو دلالة الامر على عدم الامر بضده حقيقة
وحكمه ايضا حكم ما سبق من عدم دلالة الامر لا لفظا ولا معنى اما الاول فظ واما الثاني فغاية ما يتخيل هناك
امران الاول ما اوردنا من الشبهة وننبه هنا بيانا ونقول ان المستحبات التي لم تستغرق الاوقات كلها كالصلوة
في كل آن وكذا استحباب الصلوة في كل زمان او القراءة والادعية فيه وغير ذلك من الامور التي ليست من
قبيل المستحبات الموسعة بل المستحب في كل آن مغاير لذلك المستحب في آن اخرى وكل منها مستحب على حدة اذا
ما دخل وقتها امر مضيق كصلاة الدائن مثلا فالحكم بصحة تلك المستحبات مع ترك المضيق والاتيان بها لا يخرج
عن اشكال بناء على الشبهة التي ذكرناها على انه يمكن ان يق ان تلك المستحبات من قبيل المضيقات كما في
المستحبات المأثورة في ليلة القدر مثلا فنصيره ما نحن فيه من باب تعارض الامرين المضيقين ولا ريب
في تقديم الواجب على المستحب فلا يكون فعل المستحب على هذا صحيحا لعدم الامر ولكن الجواب عن الكل ان
هذا شبهة يدفعها فهم العرف وانهم لا يحكمون بالصحة والثاني انه على تقدير بقاء الامر بالموسع فاما ان
يكون التكليف بالمضيق باقيا ام لا فعلى الاول يلزم التكليف بالضدين وعلى الثاني خروج الواجب المضيق
من كونه واجبا لا لازم مطلقا ملزوم مثله والملازمة ظاهرة **قوله** اختلفوا في المأمور به في الواجب التخييري
بعد ثبوت الاتفاق منهم على اصل انه الافراد او المفهوم الكلي المعبر عنه باحدها الابدال فالاصحاب وكثير من
المعتزلة على الاول وذهب الاشاعرة الى الثاني وتحقيق القول فيه ان الامر الوارد في نحو اكرم زيدا او عمرا
وكذا

وكذا نحو صم او اطعم ستين مسكينا ظاهر في الوجوب العيني لفظا وظاهره في خلافه وهو الوجوب التخييري والجمع
بينهما غير ممكن فلا بد من التصرف وهو كما يمكن بالتصرف في الاول بحمله على المعنى المجازي وهو الوجوب التخييري
والجمع بينهما غير ممكن فلا بد من التصرف وهو كما يمكن بالتصرف في الاول بحمله على المعنى المجازي وهو الوجوب التخييري
كذا يمكن العكس بابقائه على ظاهره والتصرف في لفظ او بحمله على معنى الواو والثاني وان كان اقرب بحسب الاعتبار
في صورة تعدد الاوامر لاستلزامه ارتكاب خلاف اصل واحد بخلاف الاول للزوم ارتكاب خلاف الاصل في كل
من الاوامر الا ان حمل الامر على التجوز في المقام اقرب بحسب الفهم العرفي وان كان اكثر مخالفة من حيث الاعتبار ولا ريب
في تقديم ذلك وكونه حجة ويكون حاله حال الاسد يرمي وبعد ثبوت ذلك فمقتضى الاصل هو ما ذهب اليه الاصحاب
من ان المأمور به هو الافراد حيث ان المأمور به في نحو اكرم زيدا او عمرا هو كل واحد من الخصوصيتين اي اكرام
زيد وعمرو بخصوصه على سبيل البدل وكذا في نحو صم او اطعم نفس الصوم والاطعام وجعله عبارة عن قولنا افعل
احدهما خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا بدليل وكذا لا يصح ان يق ان الصوم والاطعام بخصوصيهما ما حصل متعلقا للوجوب
التخييري فان قلت ان المدلول المطابقي للفظ وان كان ما ذكرت لكن لا ريب في ان قولنا افعل احدهما مد
مدلول التزامي له بحيث متى اطلق يفهم منه ذلك فليكن ذلك من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم وايضا كما لا يصح
سلب تعلق الامر بالخصوصيات كذا لا يصح سلبه عن مفهوم احدهما قلت المراد من اللازم ان كان مفهوم
احدهما حيث انه مفهوم مجرد عن فهم خصوصية الفرد فكونه مدلولا له ومفهوما منه عند الاطلاق مم وان اريد
منه مصداق احدهما فمسلم ولكن لا يجديه نفعا وايضا مع قطع النظر عن ندرة استعمال الفرد وارادة الكلي وانه
ليس بمثابة عكسه في الشيوع والغلبة وتسليم حكم العرف بالتسوية بين قولنا صم واطعم وافعل احدهما لا دلالة
لذلك على ما يدعونه لانه كما يحتمل ما ادعوه بارجاع الامرين الى قولنا افعل احدهما كذا يمكن العكس فالوجه
الترجيح هنا انما هو مقتضى القاعدة اللفظية والظاهر ان القوي وعمدة ما هم الى ذلك هو الدليل العقلي وليس هنا
الان من كتب المفصلة بل وفيها شيء حتى اراجع والذي يظهر في بادي الرأي دليلا لهم هو انه ليس المكلف
هو الواحد المعين والا لكان الاخر مسقطا له ولا الجميع باتفاق الفريقين فثبت ان الواجب هو الفرد الغير
المعين وهو المفهوم الكلي وفيه ان عدم تعلق الوجوب بكل منها على سبيل التعيين لا ينفي عدم تعلقه بها على

على سبيل التخيير بل هو واقع ولا مانع منه واما الثمرة بين القولين فتظهر في النية على القول باشتراط الوجه
فيها وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي فان على القول بان متعلق الوجوب هو الفرد لو كان تلك الفرد منهيا
عنه لزم اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي وهو غير جائز واما على القول بان المامور به فيه هو الكلي
فيكون الفرد وجوبه من باب المقدمة فالفرد بفرديته ليس مامورا به حتى لا يجوز اجتماعه مع الحرام بل
المامور به هو الماهية الكلية فلم يتعلق الامر والنهي بشيء واحد شخصي فلو اتى بفرد من افراد الواجب المخير
على الوجه المنهي عنه كان اتيا بالمامور به وصح فعله وان كان معاقبا من جهة كونه منهيا عنه **القول في الواجب**
الموسع اعلم ان للفعل بملاحظة نسبته الى الوقت ثلثة احوال لانه اما ان يكون الوقت مساويا للفعل كالصوم والحج
وامثالها وهذا لا اشكال فيه واما ان يكون الفعل زائدا عن وقته وهذا ايضا مما لا اشكال يضعف عدم جوازه
والاستشكال على هذا بالتكليف بتمام الصلوة اداء على من لم يبق له من الوقت الا مقدار اداء ركعة فاسد
جدا اذ هذا انما يلزم نقضا لو كان مكلفا باتيان باداء عن الركعة في زمان لا يسع الا مقدار تلك الركعة و
واما لو كان مكلفا باتيان بانا في خارج وقته فلم يلزم كون وقت الفعل انقص منه واما كونه مكلفا بنية الاداء
بالنسبة الى المجموع مع ان زمان الاداء انما هو بالنسبة الى ركعة واحدة دون الباقي فهذا الصلوة بعد ثبوت
الرخصة من الشارع على ذلك والتفضل منه من جعل حكم خارج الوقت حكمه فان تنزيل ادراك الركعة من الوقت منزلة ادراكه لا اعتبار عليه
المستفاد من قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت يقتضي كونه مثله في الصحة وكونه اداء
وكفاية نية الاداء وغيرها بناء على القول للعموم المنزلة واما ان يكون الوقت زائدا عن الفعل وهو المعبر عنه
بالواجب الموسع وهذا هو محل الاستشكال فالجواز ومن لم يجوز ذلك حمل الاوامر ما ورد من الظاهرة
في التوسعة على وقت معين ويكون على قوله اطلاق الموسع عليه من باب المسامحة حيث ان التوسعة في وقت
الفعل فهنا مقامان الاول في اصل جواز التوسعة وعدمه والثاني انه بعد تقدير عدم الجواز هل ما
وقع من التكليف بالظاهر في ذلك كصلوة الظهر مثلا يختص باول الوقت او اخره والذي ناسب البحث عنه
هنا هو المقام الاول لانه المسئلة الاصولية التي يترتب عليه الاحكام دون الثاني وما ذكره من الفواخر
الوقت لا دلالة له على الاختصاص بجزء معين فضلا من عدم الجواز فانه يجامع جواز التوسعة عقلا ولهم
صارفا

صارفا عما هو ظاهر في التوسعة والتمسك به انما يحسن بعد كون المقام الاول مفروغا عنه وانه الجواز امرا
بان يبقى بعد ما ثبت عدم جواز التوسعة عقلا او نقلا هل الوقت المختص به هو الاول او الاخر او يقال
على تقدير الجواز هل ثبت دليل من الخارج على التقييد بالاول او الاخر ام لا وانما ذكرت ادلة الا
ختصاص لا يتم الا بالنسبة الى جميع افراد الواجب الموسع ففي المقام نقول ان الحق جوازه ووقوعه اما
جوازه عقلا فلعدم ما يصلح كونه مانعا الا ما يخيله الخصم من استلزام التوسعة جواز ترك الواجب حيث
ان وجوب الفعل في كل ان مع جواز تركه في ذلك مما لا يجتمعان ويخرج عن الوجوب وسنبطله انشاء الله نعم
واما وقوعه فلما وقع في الشرع وما نرى في العرف والعادة انه اذا امر السيد عبده بقوله اصلح من غير
تقييد فكما انه لا دلالة له على مكان دالة فيه كذلك لا دلالة له على زمان مخصوص ولا يفهم منه ازيد من اصل
الفعل من دون تقييده بزمان دون زمان وكذا صدق الامتثال بالنسبة الى كل جزء اتى بالفعل فيه
ويرد على كل واحد من المذهبين وهو القول باختصاص الوجوب بالجزء الاول او الاخر مضافا الى معارضة
ادلة كل منهما بمثله لزوم المصير الى مذهب الاشاعرة في المسئلة السابقة وهو ان المامور به هو المفهوم الكلي
دون الافراد فان ما ذكروه ضامن جواز الترك في كل ان خروج الواجب من الواجب جار بعينه ثمة فان و
وجوب كل فرد مع جواز تركه ايضا مستلزم لذلك وعليه بيان التفارق بين المثلين فان قالوا ثمة ان الواجب
هو ما لا يجوز تركه من غير بدل وهنا بدل لكل فرد من الواجب التخييري عن الاخر ثابت فترك واحد مع
بدلية الاخر عنه لا يستلزم ترك الواجب نقول ان هذا الكلام جار فيما نحن فيه حرفا بحرف فان جواز الترك في زمان
مع بدلية ايقاع الفعل بعد ذلك الزمان عنه ليس مستلزما لترك الواجب فان الافراد التخييرية المفروضة في اجزاء
الوقت كل منها بدل عن الاخر وان لم يكن له بدل في نفس ذلك الوقت من عزم او غيره ولزوم مثل ثم وما الفرق
بين الافراد والمتماثلة المتمايزة بحسب الاوقات وبين الافراد المتمايزة بنفسها بحسب وقت واحد في جواز
التخيير في الثاني دون الاول ويمكن ان يستدل على المطلوب بانه لو لم يجز التوسعة في الوقت لكان الوقت معينا
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن معينا لكان غير معين والتكليف به تكليف بامر غير معلوم
واغراء بالجهل واما بطلان التالي فلان الاوامر المطلقة الظاهرة في التوسعة ليس فيها اشعار بتعيين الوقت

ولا عليه دليل من خارج فان قلت بطلان التالى ثم فان ما دل الوقت متعين للفعل معلوم بالدليل العقلى القاطع
فان اشتغال الذمة بالتكليف مستدعى للبراءة اليقينية يقتضى تعين اول الوقت ومعلومية فان العمل بمقتضى
الاحتياط يجتمع مع الاقوال الثلثة فى المسئلة قلت هذا معارض باستصحاب البراءة السابقة المستمرة
لتاخر تعلق التكليف بالفعل الى ان يتيقن ثبوته وهو اخر الوقت فان على القول باختصاص الوجوب باخر
الوقت لم يكن التكليف بعد حصول الجزء الاخر واما قبله فلا تكليف يقينا حتى يتمسك بقاعدة الاشتغال
وبعد ما عرفت من عدم دليل على التعين بالنسبة الى الاول او الاخر فعلى تقدير تسليم تمامية ما ذكره
من عدم جواز التوسعة غايته انه معارض بما اوردناه من استلزام المحال على مذهبهم وبعد التعارض
والتساقط يبقى الاطلاقات الظاهرة فى التوسعة سليما عن المعارض مع انه يرد على من قال باختصاص
الوجوب بالاول انه ما المراد بالاخر فان كان المراد به الحقيقى لا الاضافى يلزم خلو زمان الوسط عن التكليف
وهو باطل هو غيره ثم انه وان كان المراد به الاضافى بمعنى انه ان تركه فى الاول كان مكلفا باتيانه فى الزمان
الثانى والثالث وهكذا فهذا تسليم للتوسعة فى الوقت ووقوع فى المحذور الذى فر منه على ان وقت
الوجوب فى الاول ليس له حد ولا معيار لاختلافه باختلاف الفعل فى القصر والطول الا ان يقال بمثل ما
يقوله القائل بالفور وانه على تقدير التاخير عن الاول يكون مكلفا بتكليف على حدة بالنسبة الى الان
بعده وان لم يفعل ففى الثالث وهكذا او هو كما ترى وهكذا الكلام بالنسبة الى القول الاخر باختصاصه
على انه على هذا لو بقى من اخر الوقت فى الظهرين مثلا مقدار مقدار تسع ركعات يلزم عليه انه لم
يكن مكلفا بشىء اما بالنفل فلعدم بقاء زمان النفل الا بقدر ركعة واحدة واما الواجب فوجهه
ظ فبناء على القول باختصاص الوقت بالاول يظهر الثمرة فى مسئلة استلزام الامر النهى عن الضد
او عدم الامر به فانه على هذا يكون الامر بالازالة **قوله** ولا يخرج عن ان يكون مشروطا الخ **اقول** يمكن ان
يكون مراده من هذا الاستدلال على عدم دلالة الشرط على المفهوم بيان ان عدم امتناع نيابة بعض الشروط عن
بعض مع عدم خروج الشرط من ظاهره يدل على ان تاثير الشرط ليس الا تعلق الوجود بالوجود فقط ولا يخرج عن كونه
شرطا **اقول** ان كان مراده من ان الشرط وان كان بنفسه الا على السببية والتلازم وجودا وعدما الا ان نيابة

بعض

بعض الشرائط وخلافتها من بعض صار موجبا لاجمال اللفظ فلا يمكن الاستدلال بالتلازم فى الانتفاء وانه متى انتفى الشرط انتفى
المشروط حتى يعلم ثبت من الخارج العلم بعدم النائب كما يشهد بذلك استشهاده بقوله تعم واستشهدوا فالحكم
ان حجية مفهوم الشرط مشروط بالعلم بعدم النائب ففيه ان ثبوت نيابة بعض الشروط عن بعض بقرينة خارجة
عن مدلول اللفظ لا ينافى مفهوم الشرط ولا يخرجه عن الحجية بعد ما اثبتناه بالدليل وتخلف المعلول الحقيقى
عن الدال لو كان قادحا فى كونه ظاهرا وموجبا لاجماله حيث ما يطلق مجردا عن القرينة لانسد باب الاستدلال
بالظواهر فان ما دل على ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثانى قرينة صارفة لقولنا اذا
انضم الى الشاهد الواحد شاهد اخر فاقبلوا من ظاهره وان الشرط هو احد الامرين مثلا قال



ساير الحقايق فى الحمل على معانيها ما لم يعلم قرينة المجاز وعدم قدح الاحتمال فيها وانهم بعد ثبوت النائب
من الخارج لا بد من التخصيص فى عموم المفهوم وهو الكلية القائلة بانه متى انتفى الشرط انتفى المشروط فى بعض
صور انتفاء الشرط وهو وجود النائب لا ينتفى المشروط وهذا لا ينافى القول بعدم العموم فى المفهوم بل
يجامعه حيث ان الجزئيين لا تناقض نعم تنافى القول بعموم المفهوم وهذا فى الحقيقة ليس قولا بحجية المفهوم مط ولا
بعدمه كذلك بل هو قول ثالث يدل على التفصيل ضلى هذا فنسبة القول بالنفى الى السيد على اطلاقه كما عن البعض
ليس بجيد فان الثمرة بينه وبين قول الثانى لاصل المفهوم انما يظهر فى صورة العلم بفقدان النائب اصلا واما
كل من النائب والمنوب جميعا فانه يستدل فيها بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط بالدليل الاجتهادى بخلاف
الثانى فان الحكم بالنسبة الى المفهوم مط مسكوت عنه ولا يتفاوت الحال فى ظهور الثمرة كون المفهوم موافقا للاصل
او مخالفا فان قوله عم اذا كان الماء قدر كر الخ واكثر اذا ثبت من الخارج بان شرطا اخر من كون الماء جاريا او
كونه ماء الحمام مثلا مقام هذا الشرط المستفاد منه وجريانه مجراه مع عدم ثبوت شرط اخر فى المقام تحكم بنجاسة
الماء اذا خلا عن هذه الشرائط بمقتضى مفهوم الرواية بخلاف القائل بعدم حجية المفهوم وكذا فى نحو قوله عم
اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة يحكم بعدم الوجوب اذا لم يدخل للاصل والدليل بخلاف الثانى نعم
ان كان بناء السيد ره هنا على الاصل المقرر المبرهن عنده بان يقال ان الامر المطلق على الشرط مستعمل تارة ويراد
به المنطوق فقط وتارة فيهما معا ولا فى الاستعمال الحقيقة كان نسبة القول بالنفى اليه وجيها لكن استدلاله بقوله

تاثير الشرط هو تعلق الحكم به الخ ظاهر في ان مقصوده ما نسبناه اليه قده وان كان مراده ان اعدم امتناع نيابه
بعض الشروط من بعض مع عدم خروج الشرط من كونه شرطا يدل على ان تاثير الشرط انما هو تعلق الوجود بالوجود
لوجود فقط ففيه ان احتمال ثبوت الشرط اخر بل وجوده لا ينافي اعتبار اصل المفهوم حتى يلزم من اثباته
نفي ذلك بل انما ينافي القول بعموم المفهوم وانه متى انتفى الشرط انتفى المشروط فهذا يدل على عدم عموم المفهوم واما
على عدم حجيته فلا وهذا الاحتمال بعيد من عبارة قده بل الظاهر منه هو ما ذكرناه اولا ومحصله ان كثرة نيابة بعض الشروط
عن بعض صار منشأ لاجمال الشرط اذا ورد في الكلام فلم يعلم ان الشرط الواقعي الذي يستلزم منه الانتفاء عند الانتفاء
بل هو هذا الشرط الخاص المذكور في الكلام او هو احد الفردين او الافراد للشرط والشرط الواقعي انما هو مفهوم احد
الفردين او الافراد ويصير هذا من قبيل تعارض المجاز المشهور مع الحقيقة واما الخصم القائلون بالحجية مط فيحكمون بان ذلك
الشرط الخاص المعلق عليه الحكم هو الشرط الواقعي الذي يلزم من انتفائه انتفائه لما ثبت من المتبادر وعلى هذا
فالنزاع بين السيد قده وبين الخصم يرجع الى البحث في الموضوع لا في الحكم وهو اصل الحجية فانه لا ينكر اصل حجية المفهوم
بل ينكر ما جعله الخصم حجة لما ذكر من الدليل وبعد ما عرفت الدليل على المختار من التبادر عرفت ضعف ما ذكره
السيد قده قوله نيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى قلنا كثرة استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي بسبب القرينة
ليست مستلزمة لاجمال اللفظ حيث ما اطلق مجردا عنها الا ترى ان العام كثرة استعماله في الخاص قد وصل الى حد قيل
ما من عام الا وقد خص مع انه لم يتوقف فيه احد عند اطلاقه مجردا عنها بل يحمل على معناه الحقيقي متى اطلق فان المناط هو
العرف وبعد ما ثبت التبادر العرفي لا معنى للتوقف نعم ان وصل الكثرة الى حد لم يفهم منه المعنى المتبادر عرفا وانحط
من مرتبة الظهور كان هذا الكلام في غاية الجودة لكنه من اين وما ذكرنا مما يستفاد من كلام السيد قده ظهر
انه كان الانسب ان يذكر المصنف عند تحرير محل النزاع القول بالنفي مط هذا واما الاستدلال على عدم حجية
المفهوم بقوله تعالى ولا تكرهوا الخ بان يقال لو كان المفهوم معتبرا لكانت الاية الشريفة دالة على عدم تحريم الاكراه حيث
لا يردن التحصن وهو باطل قطعا لحرمته مط فجوابه المنع من الملازمة ان كان المراد من قوله عدم تحريم الاكراه
ارادة عدم التحريم لانه لا ملازمة بين دلالة المفهوم على شيء وكونه مرادا والحكم ان الدلالة التي يكون مرادا ليس
بلازم للشرطية حتى يلزم من ثبوت الملزوم ثبوته ومنع بطلان التالي عدم الدلالة فان ثبوت دليل من الخارج على التحريم

معلم

مط لا ينافي اصل الدلالة بل ينفي الارادة واين الدلالة منها وثبوت التلازم بين الدلالة والارادة وكون المنافي لاحدهما
منافيا للاخر انما يتم ما دامت الدلالة باقية على ظهورها وحجيتها واما اذا قامت قرينة حالية او مقالية فلا وههنا فرعان
الاولى في عموم المفهوم وعدمه ونظيرها الثمرة في اهمال المفهوم وعدمه فان مفهوم قوله عم اذا كان الماء قدر كر
لم ينجسه شيء بناء على الاهمال لم يصح الاستدلال به على ثبوت الامارات دخوله فيه باجماع او نحوه ويحكم في المشكوك بمقتضى
الاصل وهو الطهارة ولنتكلم اولا في ذلك الحديث ثم نرجع الى اصل المسئلة فنقول ان لفظ شيء الوارد في الحكم
المشروط نكرة وقعت في سياق النفي تدل على العموم اما العقل حيث ان النفي تعلق بالماهية والنفي عنها يدل على النفي
عن جميع افرادها ومستلزم لها واما من باب الفهم العرفي واياما كان فمفهومه نجاسة ما دون الكر بشيء وشيء اما
مهمل اما عموم فيه بل ولا اطلاق الا بقرينة الحكمة فانه فرق بين المطلق الوارد في بيان الحكم التكليفي كما في اكرم انسانا او الو
نحو اكرم عودا بيت او جاءني انسان لثبوت الاطلاق في الاول لعدم شموله لكل انسان على سبيل البدل عقلا فالثاني
وما نحن فيه من هذا القبيل ووجه كون المفهوم هو هذا اما بناء على كون متعلق النفي في المنطوق هو الماهية فواضح
حيث ان المنطوق يرفع الماهية والمفهوم اثباتها التي يكفي تحققها ولو في ضمن فرد واحد وهو مبهم والحكم بتنجيس الكل
من الاشياء المعهودة على سبيل البدل والتخيير مما لا وجه له فلا بد في اثبات العموم من التمسك بقرينة الحكمة او اثبات
فرد من تلك الاشياء بالاجماع والتتميم في الباقي بالاجماع المركب واما بناء على كون المتعلق هو جميع الافراد على سبيل
الاستغراق فلان المفهوم ح هو رفع السلب الكلي المستلزم للايجاب الجزئي وهو ابهم كسابقه واما المعلق عليه الحكم
فيه وهو الماء البالغ قدر الكر فان له عموم بحسب الافراد كالبئر والنهر والحوض والحمام وغيرها وعموم بحسب
الاحوال والنسبة بينهما تباين جزئي والظ على القول بعموم المفهوم انما هو بالنسبة اليهما معا لا خصوص الاول
فموضوع الحكم في المنطوق هو الماء البالغ وهو جنس يشمل جميع الافراد ويصدق عليه واما شموله لجميع الاحوال والاوقات
فيستفاد من اطلاق جهة القضية وموارد الاثبات والنفي في المنطوق والمفهوم لا بد ان يكون شيئا واحدا على
تقدير عموم المفهوم لا بد ان يكون الحكم وهو التنجيس ثابتا لجميع افراد ذلك الجنس في جميع الاحوال بلا تاثير لشيء من النجس
بخلاف القول بعدم العموم واما اصل المسئلة . فاعلم ان الاصل وان كان مقتضيا لعدم العموم لكن المتبادر من المفهوم
عند الاطلاق هو العموم وانه متى انتفى الشرط انتفى المشروط وكذا مقتضى الشرطية هو ذلك فان بعد ثبوت ان الكرية

وجوده شرط بعدم التنجيس وعدمه شرط للتنجيس فلو لم ينتف المشروط بانتفاء الشرط بل يتحقق مع وجود الشرط
وعدمه خرج الشرط عن كونه شرطا وقد عرفت الثمرة بين عموم المفهوم وعدمه وان مفهوم الرواية المذكورة على
تقدير عمومه يكون دليلا على نجاسة الماء الجاري مثلا بالملاقاة اذا كان مادون الكر بخلاف ما اذا لم يكن عاما
ولا يذهب عليك ان عموم كل شئ بحسبه ولا تتوهمن التنافي بين ما قلنا من عموم المفهوم وبين ما ثبت في بعض
امثلة الشرط من كون المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وذلك اذا كان المنطوق مشتملا على اداة الاستغراق نحو ان
جاءك علماء فاكرمهم حيث ان مفهومه انما هو رفع الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي لا السالبة الكلية من جهة
ان تحقق الحكم الجزئي وهو الاكرام معلق على مجئ الكل بحيث لم يتخلف منهم احد فالشرط في المنطوق انما هو كل واحد بشرط
الاستغراق والنفي المستفاد من المفهوم انما تعلق بذلك القيد وهو الاستغراق فيرجع الى سلب العموم لا عموم السلب
ووجه عدم التنافي ما ذكرنا من ان المراد بالعموم هو الكلية القائلة بان متى انتفى الشرط انتفى المشروط وهذه
الكلية وهذه الكلية صادقة على جميع افرادها فان المعلق عليه وهو الشرط وكذا المعلق قد يكون جزئيا حقيقيا
وقد يكون الماهية الكلية والثاني قد يكون الاعتبار بها من حيث هي هي وقد يكون باعتبار وجودها في ضمن
جميع الافراد اما بان يكون كل واحد واحد بخصوصه مناطا للحكم وهو مناطا للاثبات والنفي او بان يكون للهيئة الاجتماعية
مدخل في ذلك وعلى جميع التقادير اما ان يكون المنطوق مثبتا او منفيا ولا ريب في اختلاف الحكم اثباتا ونفيا
باختلاف المعلق عليه منطوقا ومفهوما ومع ذلك لا يخرج المفهوم عن عمومه باختلاف المنطوق عموما
وخصوصا وكذا اثباتا ونفيا بل المفهوم تابع للمنطوق في المذكورات وعموم كل مفهوم انما هو تابع بموضوعه
ولنورد لذلك مثالا للتوضيح فان قولنا اذا جاءك علماء البلد فاكرمهم له احتمالان احدهما ان يكون المراد من الجمع
هو العموم الجمعي او الاستغراق لكن بحيث يكون الاستغراقية قيدا للحكم بحيث لو انتفى انتفى فالنفي المستفاد من
المفهوم يرجع الى القيد المأخوذ في المنطوق ومفاده انه اذا لم يجئك الجميع او كل واحد فلا يجب اكرامهم وهذا
وان كان سلبا للعموم لكنه عام بحسب موضوعه فانه يصدق عليه انه متى انتفى الشرط الذي هو مجئ الجميع او كل
واحد انتفى المشروط الذي هو وجوب الاكرام سواء كان انتفاء الشرط بانتفاء اصل المجئ رأسا او بانتفاء قيده الذي
هو المجموع او كل واحد وان كان اصل المجئ متحققا وكل من القسمين داخل في المفهوم وهو عام لهما والثاني ان

يكون المراد

يكون المراد هو العموم الاستغراقي بحيث يكون كل واحد مناطا للحكم وموردا للاثبات والنفي ويكون بمنزلة ان يقول
ان جاءك زيد العالم فاكرمه وان جاء بكر العالم فاكرمه وهكذا بان لا يكون لانضمام احدهما الى الآخر مدخل لحكم
اصلا والمفهوم على هذا نفي الحكم عن واحد واحد بخصوصه ومرجعه الى السلب الكلي وعموم المفهوم على هذا
ظاهر بين والفرق بين العمومين انما هو من حيث اختلاف الشرط في المنطوق وقس على ذلك الحال في باقي
الامثلة الثانية ان بعد ثبوت دلالة الشرط على المفهوم لفظا هل هو من باب الدلالة التضمنية او الالتزام وجهان
تأمل ان فهم المنطوق والمفهوم من اللفظ انما هو دفعة واحدة وان المنطوق يتبادر اولا ثم المفهوم والثمرة بينهما
انما يظهر في التعادل والتراجيح فعلى الاول يكون من باب دلالة المنطوق بخلاف الثاني وهو الظاهر وعلى كلا
التقديرين فاستعماله في المنطوق فقط من غير اعتبار المفهوم مجاز وما يقال من انه على تقدير كونه من باب دلالة
الالتزام اما ان يكون اللازم داخلا في الموضوع له فيصير من باب التضمن لا الالتزام او خارجا عنه فكيف يصير حقيقة
فيه مدفوع اولا بالنقض بمفهوم الصفة وغيرها من كون الامر حقيقة في الوجوب وكذا النهي حقيقة في التحريم وهكذا
فكل ما تقول ثم نقول ههنا وثانيا بالحل وهو ان كون هذا المعنى معنى حقيقيا للفظ لا يستلزم ان يكون بطريق الحقيقة
بان يكون اللفظ موضوعا للملزوم واللازم معا بل يمكن ان يكون اللفظ موضوعا للملزوم بوصف انه ملزوم كما في لفظ
الصلوة على القول بالصحيح وذلك بان يكون القيد داخلا والقيد خارجا وهذا مما لا حيف فيه فاذا استعمل اللفظ
في نفس ذلك المعنى من غير اعتبار ذلك الوصف كان مجازا والوضع بهذا المعنى لا يستلزم كون ذلك المعنى اللازم
جزءا ولا كونه خارجا عن المعنى الحقيقي وايضا لو لم يكن فهم ذلك اللازم مستندا الى الوضع فاما ان يكون من
باب الدلالة العقلية وهو باطل بالضرورة او من باب القرينة وهو ايضا خارج عن محل الفرض اذ المفروض
فهم ذلك من التبادر وكون تبادر ذلك اللازم ناشيا من كثرة الاستعمال وان كان محتملا الا ان هذا الاحتمال مدفوع
بالاتفاق فلا خلاف في ذلك فانك توهم في غير موضع انه اذا ثبت التبادر العرفي بالنسبة الى معنى يحكم بانه في اللغة
كذلك لاصالة عدم النقل ومن جملة تلك المواضع هذا المقام حيث انه لم يوجد ما اثبت هذا المعنى بالتبادر انه
في اللغة بغيره اعمالا لاصالة عدم النقل وكذا ما يقال من انه على هذا وان كان الاستعمال في المنطوق مجازا لكنه نوع العلاقة
فالعلاقة المحتملة هنا ملاقاة الكل والجزء وهو غير ممكن هنا لعدم تحقق شرطه ووجه دفعه ان المجاز على قسمين

قسم لم يستعمل يثبت استعماله اللفظ فيه ولم يرد شخص تلك المجاز من العرب بل المستعمل له هو اول مستعمل استعمل
اللفظ فيه فانا وان لم نقل بلزوم نقل الاحاد فى المجاز باشخاصها بل يكفى الوضع النوعى لكن نقول ههنا لا بد فى
تحققه من وجود العلاقة وملاحظتها لانه توقيفى لا بد من ثبوت الرخصة فيه والاصل عدم جواز الاستعمال
الا اذا ثبت الرخصة ولبيت الانواع العلاقة المعتبرة فصحة استعماله موقوف على ذلك وقسم اخر ثبت استعماله
فى كلامهم من غير ارتياب وانما الشك فى وجود العلاقة وانه ما هى ففى هذا القسم لا معنى له وذلك الكلام من
جهة عدم العلم بالعلاقة او العلم بعدمها وان العلاقة هى الكاشفة عن صحة الاستعمال وعلامة لها فاذا ثبت
صحة الاستعمال من سماع كثير تم تتبع وشيوعه حكمنا بالصحة سواء كانت العلائق المعتبرة موجوده هنا ام لا
وما نحن فيه من هذا القبيل فان بعد ثبوت اطلاق لفظ الشرط وارادة المنطوق فقط فى الكلام فوق حد
الاحصاء وصحة لا النفات الى جانب وكذا فى نحو قولنا فلان يعلم النحو والصرف واريد منه الملكات الظنية فانه
وان كان فيه سبك مجازعن مجاز لكن بعد ثبوت صحة ذلك الاستعمال شايعا لا معنى للايراد عليه بانه هل الاستعمال
منع العلاقة وهى منتفية فاحفظ هذا فانه ينفعك فى المقامات الفاية الثالثة ان الشرط اذا كان واردا مورد الغالب
كما فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة الخ لا يكون حجة وجهه على ما ذكره بعض الفضلاء ان النادر
انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة حاضرة فى الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج فى الانفهام
من اللفظ فانما هو فى النادر فالمكتفى فى الذكر لا بد ان يكون منبها اذ لا تخصيص لحكم بالغالب وفى هذا الكلام
تامل فان هذا انما يتجه لو كان المقصود من التقييد هو الحكم على الجزء الاثباتى فقط من دون دلالة على الجزء السلبى
وهو المفهوم بان يقال ان الافراد الشايعة لما كانت حاضرة فى الاذهان فى اطلاق اللفظ من غير تقييد بهذا القيد
يفهم منه الافراد الشايعة ولا حاجة ح الى القيد فلو قيد لا بد ان يكون له فائدة سوى التخصيص واما لو كان المراد
من التقييد هو بيان حكمين متغايرين احدهما الاثباتى والاخر سلبى على ما هو عليه بناء الكلام عليه فلا اشتمال
لهذا الكلام فان على تقدير عدم التقييد بالشرط واراد الحكم ح بصيرالحكم بالنسبة الى الفرد النادر مسكوتا عنه لتبادر
الفرد الشايع من المط وعدم تبادر غيره بخلاف التقييد بالشرط فان الفرد النادر ح داخل فى الجزء السلبى وهو
المفهوم وفائدة التقييد ح انما هو التنبيه على الفرد النادر وان حكمه مخالف لغيره من الافراد الشايعة والفرق ح

بين التقييد

بين التقييد وعدمه انه على تقدير الثانى يكون تعلق الحكم بالفرد الشايع من باب الانصراف بخلاف الاول
فانه يكون من باب التخصيص والثمرة بين التقييد وعدمه ظاهر بالنسبة الى الفرد النادر فان قولنا اكرم العلما
واكرم زيدا ان جاءك على تقدير كون الشرط واردا مورد الغالب يظهر الثمرة فى المفهوم على تقدير الحجية
فان المفهوم مخصص المنطوق لكونه خاصا فلم يجب اكرام زيد الغير الجائى بخلاف ما لو لم يكن المفهوم حجة فانه
يجب الحمل بالعموم لعدم المعارض على انه لو تم هذا الكلام لدل على حجية المفهوم هنا ويمكن ان يق بحجية المفهوم
هنا بالطريق الاولى بان يق ان فى غير هذا المورد كان للتقييد فائدتان وهما استفاده الحكم المنطوقى و
المفهومى واما هنا فلما انتفت الفائدة الاولى فانحصرت الفائدة فى الثانية وهو انتفاء الحكم فى محل القيد
وهو الفرد النادر مع ان انتفاء الفائدة الاولى ايض فى محل المنع فان تقرير الحكم وتثبيته ايض فائدة ولعل السر
فى ذلك ان الافراد الشايعة لانسباقها الى الذهن وانفهامها منه حيثما يطلق ما هو المنشأ لعدم
حجية المفهوم والطباع مجبول بذلك فالتقييد بتلك الغالب انما هو لانسباقه الى الذهن وعدم الالتفات الى
النادر كما يشهد بذلك الوجدان فى الكالمات والمحاورات لا لان المقصود هو الانتفاء عند الانتفاء لكن هذا
الكلام بالنسبة الى كلمات الله والائمة عم مشكل كما لا يخفى الا ان يق انه وارد على طبق المحاورات العرفية ثم وما
ذكرنا انما هو من مقتضى التعليل واما السر الاجمالى لعدم الحجية هو فهم العرف حيث انهم لا يفهمون الدلالة
على المفهوم فى المقام فان هذا قرينة لعدم اراده المفهوم لا لعدم الدلالة فى المقام فلا يرد ما اورده المدقق
الشيروانى فى هذا المقام هذا الكلام اذا كان الشرط واردا مورد الغالب لكن بقى الاشكال فى شئ لا بد من التنبيه
عليه وهو انه اذا كان الشرط له فردان متعارف وغير متعارف كالمجئ مثلا فهل نفى الحكم المستفاد من المفهوم
يرجع الى نفى الفرد المتعارف المتبادر من المنطوق او الى نفى اصل الماهية المحققة فى ضمن المتعارف وغيره
اشكال والتحقيق ان تبادر الفرد الشايع على قسمين قسم يكون الفرد الغير المتبادر مبنى العدم بحيث يكون
الحكم فى المنطوق مقصورا على الفرد المتبادر فهنا لا ريب ولا تامل فى دخول الفرد الغير المتبادر فى المفهوم
فان قولنا اكرم زيدا ان كان عالما مبناه على ان المتبادر من العالم كونه عالما او اقلا مشتهرا اشتهارا بالتبادر الذى
نحو صح
اشتهارا بمنزلة قولنا اكرم زيدا ان كان عالما عادلا فكما انه نفى للمركب وهو ينتفى بانتفاء اجزائه او بعض وكذا فيما
ذكرنا بدل

وكلما ازداد الخصوصية في المنطوق ازداد التعميم في افراد المفهوم فان قوله ع اذا كان له مادة الوارد في خصوص
ماء الحمام اذا كانت المتبادر المادة كونه بقدر الكر يكون المادة التي هو مادون الكر داخلا في المفهوم من غير تامل
وضم يكون دخوله في المنطوق محتملا بمعنى انه يكون الاطلاق بالنسبة اليه مجملا فلو كان داخلا في المنطوق
يكون خارجا عن المفهوم وكذلك العكس فلو كان المنطوق من الرواية الصريحة للكورة مثلا شاملا للكر وغيره
يكون المفهوم منحصرا بما اذا لم يكن مادة اصلا لان النفي ح يرجع الى اصل الماهية وهو انما يتحقق بنفي جميع افرادها
واما المادة التي هو اقل من الكر فهو داخل في الكر لمنطوق وفي العكس العكس وعلى تقدير اجمال المنطوق
بالنسبة الى ذلك الفرد لا ريب في ظهر بان ذلك الاجمال بالنسبة الى المفهوم ليسري في ما ذكر اذا شك في كون
المادة التي لم يكن بقدر الكر انه داخل في المنطوق او المفهوم يتوقف اجتهادا واما في مقام العمل فيرجع الى
اصالة الطهارة وكذلك في نحو قوله تعالى ان جاءكم فاسق ح بناء على كون الفاسق اعم من الكافر وغيره اد
مختصا بالفاسق بافعال الجوارح وعليك بالتامل في الموارد والتشخيص بينهما وبالجملة فالحكم بانحصار
مفهوم ان جاءك زيد فاكرمه مثلا بصورة عدم مجيء زيد اصلا مع كون المجيء ماله فردان متبادر وغير متبادر مما
وجه له لما عرفت من وجه عدم الانحصار نعم هذا الفرد داخل في المفهوم وفهم منه قطعا وهو القدر المتيقن على
سواء كان ما علق عليه الحكم في المنطوق هو الماهية او الفرد المتبادر سواء كان غير المتبادر مبين العدم
او لا فقد تلخص مما ذكرنا ان المفهوم بملاحظة نسبته الى المنطوق ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المعلق
عليه في المنطوق هو الماهية من حيث هي هي او الفرد المتبادر على الثاني اما ان يكون الغير المتبادر مبين
العدم او مجملا فعلى الاول يتحقق المفهوم بانتفاء الماهية ما ساو على الثاني يتحقق بانتفائها واسانادة وبانتفائها
في ضمن ذلك الفرد الخاص المتبادر من المنطوق الجامع مع وجودها في ضمن الفرد الغير المتبادر وفي الثالث
كك الا ان المنطوق والمفهوم كلاهما مجملان بالنسبة الى ذلك الفرد المشكوك ولعلك من هنا تعرف حال المفهوم
اذا كان الشرط او المشروط في العموم لمنطوق عموما استغراقيا سواء كان ايجابيا او سلبيا فان المفهوم
في الاول لا يرجع الى سلب الايجاب الكلي المستلزم للسلب الجزئي وفي الثاني الى رفع السلب الكلي المستلزم
للايجاب الجزئي وبعبارة اخرى المنطوق اذا كان عاما فالمفهوم سلب العموم لا عموم السلب

الفائدة

الفائدة الرابعة ان المنطوق اذا كان مشتملا على الامر والنهي فالمفهوم عدم الوجوب والتحريم فان مفهوم قولنا ان جاءك
زيد فاعطه درهما عدم وجوب الاعطاء على تقدير عدم المجيء لا تحريمه مع انه لا اصل في المقام والتحريم خلاف فيحتاج
الى دليل وليس المفهوم رفع المنطوق ورفع الوجوب يتحقق برفع فصله الذي هو المنع من الترك وهو كما يتحقق
بطريان ضده الذي هو التحريم كذا يتحقق بطريان الثلثة الاخر وما يرى في بعضها لا شدة مثل نحو قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا من ترتب الاثم والعصيان على تقدير مخالفة المفهوم
فليس من جهة دلالة المفهوم على ذلك بل من حيث ان هذه عبادة توقيفية والاتيان بها في غير الامر فلو اتى من
غير امر كان تشريعا محرما وكذلك الاوامر المشروطة الواردة من السيد الى العبد مثل ان يقول فقيرا فاعطه درهما
فالمذمة العرفية الحاصلة للعبد لو اعطى فقيرا مع علمه بعدم فقره ليس من جهة النهي المستفاد من المفهوم بل لانه
تصرف في مال سيده من غير اذنه وما يرى ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه انه ان لم يجئك فلا
تكرمه وكذا من قولنا ان لم يجئك زيد فلا تكرمه هو انه ان جاءك فاكرمه ففيه منع التبادر اولا ومنع كون
النهي المستفاد من الامر دالا على التحريم ثانيا كما من نظيره في رد من استدل بدلالة الامر على التكرار من النهي
وحاله هنا في عدم دلالته على التحريم حال الامر الوارد عقيب الحظر بل الامر المستفاد من مفهوم قولنا ان
لم يجئك زيد فلا تكرمه من هذا القبيل فكما ان الامر الوارد عقيب الحظر او احتماله لا يفيد الوجوب بل يفيد
الرخصة في الترك فكذلك النهي الوارد عقيب الامر او احتماله لانه ايضا مقام التوهم قوله اذا لم يظهر للشرط
فائدة اخرى ونحو ان يكون ح لا يخفى ما في هذه العبارة من التدافع فان قوله ره اذا لم يظهر يدل على ان
المفهوم حجة ما لم يقم قرينة ظاهرة على خلاف ذلك فاذا ظهر ظهر فائدة اخرى سواء انتفاء الاحكام عند انتفاء
الشرط كان هو الحجة فالمناط في الحجية والعدم هو عدم ظهور الغير وظهوره وقوله يجوز ان يكون يدل
على ان المناط في الحجية وعدمه هو احتمال الغير وعدمه يعني انه حجة ما لم يحتمل فائدة اخرى فان احتمل و
لو ضعيفا لم يكن حجة على انه ليس بصحيح لان مجرد الاحتمال ليس فارقا في الاستدلال بالظواهر و
ليس حالها حال البرهانيات المصطلح عليه عند ارباب المعقول حتى ينافيه احتمال الخلاف ولو بعيدا سواء
قلنا بكون الدلالة في المقام من باب اللفظ او العقل فلا بد من التصرف في لفظ يجوز والتجوز فيه بجعله

على الجواز والاحتمال الذى كان ظاهرا اولا وان كان يدفع المناقشة الا ان كون الاحتمال ظاهرا من الاية
الشريفة تامل او حمل الجواز على الاحتمال المساوى ويكون المراد من الظهور المستفاد من قوله اذا لم
يظهر للشرط فائدة امرى هو كون الفائدة ظاهرة من حيث هو هو وان لم يكن ظاهرة بالنسبة الى المفهوم بل
يكون منه الفائدة مع فائدة المفهوم متساويان من حيث الظهور اختلف العلماء فى ان تعليق الحكم على الوصف
هل يدل على نفيه عند انتفاء الوصف ام لا فالاكثرون على الثانى والباقون على الاول وقد نقل عن بعض
العامة التفصيل فاثبتها فى ثلثة مواضع الاول ان يكون الخطاب قد ورد للبيان كما فى قوله ص فى الغنم السائمة
زكوة والثانى ان يكون للتعليم الثالث ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيها كالحكم بالشاهدين فانه يدل
على نفيه عن الشاهد الواحد لدخولها فيهما وانكرها فى غيرها ونقل ذلك عن ابى عبد الله البصرى وتوقف
الحاجبى للادلين وجوه من الادلة وجهها التبادر العرفى الا ترى لو قال السيد لعبده اشتر لحما سمينا فهم
منه عدم وجوب شراء المهزول وكذا لو قال اشتر عبدا اسود ولذا حكم العلماء بان تعقيب العام بالوصف
موجب لتخصيص العام وقد نقل ذلك الفهم من ائمة اللغة كابى عبيدة فقد نقل انه حكم بان قوله ص لى الواجد يحل
عقوبته وعرضه يدل على ان لى غير الواجد لا يحل ذلك وكذا مطل الغنى ظلم يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم
وكابن عباس فقد نقل انه فهم من قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك منع
توريثها مع الولد وليس الا للتوصيف ففهمهم اما يجعل مؤيدا للفهم العرفى او دليلا برأسه لحجية قولهم فى
امثال المقام ولا اقل من الاول وقد اجاب عن ذلك الاستاد دام ظله بان التبادر غير ثابت اذ الكلام فى دلالة
التعليق على نفى الحكم مط بمعنى ان قوله اكرم العالم يدل على نفى اكرام غير العالم بمعنى لم يصدر منى حكم مط على اكرام
غير العالم لا بهذه العبارة ولا بغيرها ولا يكون اكرام غير العالم مطلوبا لى بوجه حتى انه لو قال بعد ذلك اكرم
الفقير يفهم التناقض والتضاد ظاهرا وليس الكلام فى فهم عدم الحكم باكرام غير العالم فى هذه العبارة والذى
يدل عليه تعليق الوصف انما هو الثانى وهو ليس محل النزاع اذ لا ريب ان قوله اكرم العالم معناه وجوب
اكرام هذا الموضع واما غيره فليس له حكم ام فلو اكرم الفقير ايضا لا يبقى انى قلت لا تكرم الفقير بل يبقى انى
لم اقل للثان تكرمه فلم اكرمه وكذا فى جميع المقامات وبالجملة العبارة دالة على نفى الحكم فى الجملة لكن الكلام فى ان

الحكم

الحكم المنفى هل هو الحكم الخاص او العام وليس فيها تبادر بالنسبة الى الثانى كما حدثنا فى مفهوم الشرط ولذا لو قيل
اكرم العالم ثم قال اكرم الفقير لا يفهم مخالفة وتضاد ام واما قول العلماء بان توصيف العام بالوصف يوجب
تخصيصه فهو غير مناف لما قررنا ام اذ لا ريب ان قوله اكرم العلماء عام مثلا شامل للمتقى وغيرهم فاذا عقب
ذلك بوصف المتقى يفهم ان الموضوع الذى حكمت بلزوم اكرامه هو هذا واما غيره فلا حكم لى له يخالف فحاله
بحال قوله اكرم علماء البلد فكما ان ذلك يدل على وجوب اكرام علماء البلد دون غيرهم بمعنى عدم الحكم بالنسبة
الى الغير فكذا هنا وليس هذا من قبيل التخصيص بل التخصيص ولذا قد حكم الكل بتخصيص العام لا بتوصيفه بوصف
خاص مع ان الاكثر غير قائلين بحجية مفهوم الوصف فان قلت القوم قد سلموا ان فيه اشعارا بذلك بمعنى
انه يفهم منه فهما ما وهذا منهم تسليم للتبادر غير الكلام مع الحان هذا التبادر هل يكون تبادرا يتعين معه
وفهما معتبرا عند اهل اللسان ام لا وح الاصل مع المدعى قلت القوم ذكروا ان تعلق الحكم على الوصف يشعر بعلية
ما منه الاشتقاق الوصف للحكم وهذا لا ريب فيه لكن لا يلزم منه اعتبار المفهوم اذ علية الوصف معناها ان الحكم
باعتبار هذا الوصف وان الوصف علة له وليس فيه ان غير هذا الوصف لا يكون سببا والحكم ان العلل الشرعية
ليست عللا حقيقية تامة بل انما هى علامة ودواعى فاذا قال الشارع اكرم الفقير يفهم منه ان الداعى بحكمه بذلك هو ظهوره
ولا يفهم ان الداعى للاكرام ليس الا الفقير وكذا فى العرف وبالجملة العلية المتبادرة من الوصف انما هى كونه داعيا
وموجبا ولا يفهم منه العلية التامة ولو كان مراد القوم العلة التامة فغير مسلم منهم فهم ذلك من الوصف و
واشعاره به فاذا كان المفهوم العلية الناقصة فلا يفهم نفى الحكم عند فقدانه لاحتمال وجود داع اخر ولذا انكر
السيد المرتضى المنصوص العلة وقال اذا كان الشارع بحجية الخمر حرام للاسكار يفهم ان الداعى للحرمة فيه هو الاسكار
ولا يفهم ان الاسكار مط علة تامة للحرمة مط فلعل خصوصية الخمر وخصوصية الاسكار الحاصلة فيها لها تاثير
فى الحرمة لكن المشهور قالوا بحجية لفهم العرف العلة والدوران واما فهم العلية والدوران فى الوصف فغير
مسلم بل هو اول الكلام والحكم ان الوصف يدل على تخصيص الموضوع وقصره دلالة لفظية لا تخصيصه بخلاف
اللقب فانه فيه ليست الدلالة اللفظية لا بالنفى ولا بالاثبات بل العقل حاكم بالتخصيص وخروج ما سواه و
وقصر الحكم عليه وهذا هو الاشعار الحاصل فيه واما الاشعار الى التخصيص فغير مسلم قوله الحجة لقول

في حجية مفهوم الغاية اعلم ان الكلام هنا يقع في مقامين الاول في نفس الغاية وانه داخل في المغيا ام لا وهذا الادخل له بحجية المفهوم اولا بل النزاع يجري على كل منهما والثاني فيما بعد الغاية وان اللفظ هل يدل على مخالفة حكمه لما قبل الغاية ام لا وهذا هو النزاع في حجية المفهوم وعدمه اما الكلام في المقام الاول فالحق عدم الدخول لا بمعنى ان الاصل عدم الدلالة لان الاوضاع امور توقيفية لا مسرح للعقل فيها فان وضع لفظ الى مثلا للانتهاء كما يمكن تحققه بان يكون المنتهى اليه داخلا في الحكم كذا يمكن كونه خارجا عنه وهذا لا دخل له بخصوص المقام بل التمسك بالاصل بهذا المعنى في عدم حجية هذا المفهوم بل سائر المفاهيم مما لا وجه له ولا بمعنى ان الاصل عدم ارادة المتكلم ذلك فان هذا الكلام وان كان وجيها من جهة ان الارادة فرع الدلالة حيث انها كاشفة منها فيثبت انتفت الدلالة ولو على سبيل التوقف انتفت الارادة لكن هذا الاصل لا يجري فيما اذا كان الشك في المكلف به بل الاصل بالعكس فان قوله تعالى اِغسِلوا وُجوهَكُم وَاَيدِيَكُم اِلَى المَرافِقِ تكليف واحد تعلق بشيء مجمل والاجمال انما هو في المكلف به لانه التكليف فيجب الاتيان به لتحصيل البرائة اللهم الا ان يقال بادعاء ظهور هذه الاية بل كل ما يكون من هذا القبيل الى الشك في التكليف في المكلف به بان القدر الذي ثبت وجوب الغسل انما هو بادون المرافق والشك في الزيادة منفي بالاصل او يقال ان هذا الاصل انما هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد ومعارضته بشيء اخر فان حجية الاصل بل كل دليل مشروط بفقد معارضه فلذا بل الاصل في المقام شهادة العرف والعادة وعدم صحة السلب عرفا فانه لو امر السيد عبده بالسير الى المسجد الكوفة مثلا وسار العبد الى بابه من غير دخول فيه لا يصح عرفا ان يقال ما سار اليه والتبادر عند التجرد من القرينة وذلك وما يقال من دخول الغاية في المغيى في مثل قولنا سر الى البغداد او الى الكاظمين عليهما السلام وهكذا فانما هو من جهة القرينة الخارجية ولا نزاع لنا فيه بل الكلام انما هو في المجرد عنها فعدم صحة السلب دليل على ان الموضوع له هو المعنى اللابشرط الاعم الشامل للفردين بمعنى ان الحقيقي المعنى هو السير الى باب المسجد لا بشرط ان لا يدخل حتى لو دخل خرج المعنى عن كونه حقيقة ولا بشرط الدخول بل المراد هو المعنى اللابشرط فلو دخل المسجد بل تعدى عنه كان ايضا فردا من الحقيقة لصدق المعنى الحقيقي وهو السير الى باب المسجد نعم ان استعمل اللفظ في هذا الفرد بخصوصه واريد منه كان مجازا وهذا مثل قولنا جاء زيد فان مجيء زيد له فردان بل افراد حقيقية منها مجيئه وحده ومنها مجيئه

مصحوبا مع عينه فلو جاء مع غيره ولا يصح ان يقال ما جاء زيد نعم اريد من لفظ جاء زيد مجيئه مصحوبا بحقيقته مع الغير كان مجازا قطعا فقوله تعالى اِغسِلوا وُجوهَكُم وَاَيدِيَكُم اِلَى المَرافِقِ وكذا وَامسَحوا بِرُؤُسِكُم وَاَرجُلَكُم اِلَى الكَعبَينِ بمقتضى التبادر وعدم صحة السلب يدل على عدم دخول المرفق والكعب في حكم الغسل والمسح وان صدق هذا الحكم لو تحقق الغسل والمسح بالنسبة اليهما ايضا وصدق هذا الحكم هنا من جهة كونه فردا من الحقيقة ومصداقا له لا يستلزم كونه فردا من اللفظ ولا اشكال فيما ذكرنا بناء على عدم اعتبار المفهوم واما بناء على حجية المفهوم كما هو المختار على ما سنذكره انشاء الله فلا اشكال ايضا ان كان المستعمل فيه في المنطوق هو الافراد لا المعنى الكلي اللابشرط فانه وان اريد من قوله تعالى الى المرافق دون المرفق فيكون المرفق حكمه داخلا في المفهوم وان اريد معه كان المرفق داخلا في المنطوق والحكم في المفهوم ح انما هو بالنسبة الى ما بعد المرفق واما اذا كان المستعمل فيه في المنطوق هو الكلي دون الافراد فيشكل الامر في المفهوم حيث ان مفاده نفي حكم المنطوق المقتضي لنفي الحكم عن جميع افراد ذلك المفهوم الكلي وحاصله في الاية الشريفة نفي وجوب الغسل عما لم يكن دون المرفق سواء كان مع المرفق او ما زاد عليه نحو غسل اليدين مع المرفق او ما زاد عليه الذي هو فرد من افراد المنطوق يلزم دخوله في المفهوم ايضا ويمكن دفع ذلك الاشكال بان وضع الى وكذا سائر الحروف وان كان عاما لكن المستعمل فيه هو الخصوصيات والافراد لا المعنى الكلي نفسه فلا اشكال والحاصل مما ذكرنا هو عدم دخول الغاية في المغيى فيكون داخلة في المفهوم لكن تؤيد ذلك كون الاستعمالات والاطلاقات العرفية بخلاف ذلك فانه لا ريب في اطلاق العرف قولنا سرت من البصرة الى الكوفة فيما اذا كان الكوفة داخلا في السير بل وما زاد منه مما يعد من توابعها بحيث لا يصح ان يقال انه ما سار اليه ولا يبعد ان يكون هنا حقيقة عرفية وعلى هذا فدخول ما زاد في المفهوم مشكل فضلا عن نفس الكوفة نعم القدر المتيقن دخوله في المفهوم هو ما لم يكن من هذين القسمين الذين هما داخلان في المنطوق وثمرة النزاع في المسئلة واضحة فان من قطع يده من المرفق فلو قلنا بدخول الغاية في المغيى يحكم بوجوب غسل المرفق بناء على ان ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور وان قلنا بعدم الدخول نحكم بالعدم وان قلنا بوجوب مقدمة الواجب لان وجوبها فرع وجوب ذي المقدمة وحيث انتفت انتفت واما الكلام في المقام الثاني فالحق حجية المفهوم وفاقا لاكثر المحققين للتبادر العرفي فان المتبادر من قوله تعالى لا تحل له

حتى تنكح زوجا غيره حليتها له بعد نكاح الغير من قوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ
عدم حرمة المقاربة وعدم وجوب الصوم بعد الطهر ودخول الليل وايضا يكذب من قال قرات القران الى النصف
او قمت الى ثلث الليل او نصفه ثم ظهر انه قرئه الى الاخر او نام الى طلوع الفجر ويصح السلب عرفا بان يق كما قرات القران
الى النصف بل قرائه الى اخره وكذا في تاليه ولو لم يستفد من هذا الكلام الا الحكم الاثباتي المنطوق دون المفهومي
لم يكن للتكذيب وصحة السلب وجه فان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه واما الايراد بان قول القائل سرت من
البصرة الى الكوفة ومنها الى الحلة ومنها الى البغداد ويصح الاستعمال من غير تعارض وكلام صرف الى الظاهر
الى خلافه فهذا خلاف دليل على عدم اعتبار المفهوم وحجيته فجوابه ان الفرق ظاهر بين قولنا سرت من البصرة الى
الكوفة وبين هذا المثال فانه يفهم من الاول عدم تجاوز السير عنها من غير تامل بخلاف ما ذكره فان ذكر
متعلقات السير وعطف بعضها على بعض قرينة دالة على ان المراد ليس المعنى المستفاد من تقييد الحكم الى
غاية لو اقتصر على تلك الغاية بل المراد اعلام المنازل بداية ونهاية وتبيين السير في كل منزل كما يق قرات القران
من اوله الى سورة الانعام ومنها الى سورة الصافات ومنها الى اخره بقول لم من غير صرف للظاهر
الى خلافه ان اريد بالنسبة الى هذا التركيب فمرجحات الظ منه بواسطة القرينة ذلك ولكنه خارج من محل
الفرض وان اريد بالنسبة الى هذا فمم لما عرفت من التبادر ونظير هذا من غير ما نحن فيه قولنا اذا لقيت
العدو فخذ سلاحك واذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت النمر فخذ سلاحك فانه لو اقتصر
على الاول يفهم منه انتفاء المشروط وهو اخذ السلاح بانتفاء الشرط وهو ملاقاة العدو لكن بعد ذكر الا
خيرين يفهم منه ان الشرط هو احد هذه الامور لا خصوص الاول فبمجرد انتفاء احد هذه الشروط لا يحكم با
بانتفاء المشروط نعم المشروط ينتفي بعد انتفاء كل من الشروط الثلاثة وهذا لا يخرج مفهوم الشرط عن كونه
حجة في الجملة عن تلك القرينة وقد اورد بعض المحققين هنا ايرادا وهو انه لو سير من البصرة الى ما بعد
الكوفة بميل او منازل لا يصح ان يق ما سار الى الكوفة ولو كان لقولنا سار الى الكوفة مفهوم دال على
نفي السير عما ذاد منها يصح السلب ح قطعا وثبوت عدم صحة السلب يكشف عن كون مبادرة مخالفة ما بعد
الغاية لما قبلها في الحكم مبادرا اطلاقيا واجاب عنه بالفرق بين قولنا سار الى الكوفة نفيا او اثباتا

فان النفي منه

فان النفي منه لا فراد يصدق ذلك النفي بتحقق كل فرد من افراده بيانه ان قولنا ما سار زيد الى الكوفة
له افراد ثلثة فرد لا يصدر منه سير اصلا وفرد اخر يتحقق منه السير ولكن لم يصل الى الكوفة وقسم اخر
تحقق ولكن تعدى وتجاوز عنها فان نفي المقيد يتحقق تارة بانتفاء القيد واخرى بانتفاء المجموع فمقتضى
القاعدة الاصلية بناء على اعتبار المفهوم وحجيتها كما في المثبت من هذا التركيب واصالة بقاء الوضع الاصلي
على حاله ان يكون الحال في النفي من ايضا كك وان يصدق بصدق كل من الافراد الثلثة المذكورة لكن المتعل
فيه من هذا التركيب المنفي بل المتبادر منه حيث ما يطلق هو الاولين دون الاخيرة ولهذا اذا سار الى
الى الكوفة وتعدى منها لا يق انه ما سار اليها فان المتعلق فيه من هذا التركيب هو فيما لم يتحقق منه سير
اصلا او تحقق ولكن لم يصل الى هذا الحد لا اذا تجاوز فقد علم من هنا ثبوت النقل في هذا التركيب وانه لم يبق

على حالته التي كانت من قبل فاندفع المنافاة بين عدم صحة السلب وحجية المفهوم هنا واستدل صاحب
المعالم ره للمصير بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق وفيه ما لا يخفى فانه ان اراد من دلالة الاخر على عدم وجوب
الصوم فيما بعده دلالته عليه بالنسبة الى ذلك الامر المقيد يعني ان تقييد صوموا بتلك الغاية يدل على
عدم ذلك الامر بعدها والا لم يكن الغاية غاية فهو مسلم لكن لا يستلزم منه نفي جنس الحكم الذي عليه المدار
في حجية المفهوم وعدمه وان اراد دلالته على عدم الوجوب المطلق كما هو محل النزاع فهو مم فان على القول
بعدم حجية المفهوم وكون الحكم بعد مجيء الليل مسكوتا عنه نفيا واثباتا لا ريب في كون مجيء الليل اخر
الوجوب الصوم ولا يتفاوت الحال في ذلك بين القول بحجية المفهوم وعدمه وانما التفاوت بينهما
بحسب الدليل حيث ان القائل بحجية المفهوم يحكم بعدم وجوب الصوم في الليل بالاصل والدليل الاجتهادي
وهو المفهوم بخلاف من لم يقل بالحجية فان حكمه ليس الا من جهة الاصل والحاصل ان كون الليل هو اخر الصوم
يعني انه ينتهي اليه الصوم مم عند الفريقين وانما النزاع في ان هذا التقييد هل يدل على انقطاع اصل حكم الصوم
عما بعد الغاية ام لا فعلى القول بالحجية نعم وعلى القول الاخر لا فعلى القول بالعدم لو ورد دليل اخر على وجوب
الصوم في الليل ايضا لم يكن تعارض بينه وبين قول القائل اتموا الصيام الى الليل حتى يرد ان يق فلو فرض

بثوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الاخر اخرا لانهما دليلان مستقلان يدلان على ثبوت الحكم للموضوعين
المغايرين ويعمل بهما نعم كه على القول بالحجية لو ورد دليل هكذا يكون معارضا للمفهوم وبعد ترجيحه
على المفهوم لا بد من ارتكاب التجوز فيه بالغاء المفهوم وعلى هذا ايض خروج الاخر عن كونه اخرا محل تامل
الا ان يكون معنى الاخر هو ما ينتهى اليه وينقطع الحكم بعده وانت خبير بان انقطاع الحكم بعده ليس عين معنى الاخر
ولا جزئه حتى يلزم من ثبوت الحكم بعده ما مر خروجه عن كونه اخرا بل هو لازم له وفيه ان **قوله** قال اكثر مخالفيه

اقول اختلفوا فى جواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط وينبغى ان يعلم ان كلمات القوم هنا مشوشة نعم
بعضها يظهر ان النزاع فى التكليف الحقيقى الواقعى وهو الظاهر من العنوان ومن بعضها ان النزاع فى التكليف
الصورى الظاهرى بمعنى من غير قصد الطلب حقيقة فالنافى ينفى الجواز مط حقيقة كان ام ظاهرا ومن بعض
ان النزاع فى الواجب المشروط وانه هل يجوز التكليف لمشروط علم الامر انتفاء شرطه كان يقول صم غدا
ان بقيت مع انه يعلم انه يموت غدا وهو الظاهر من كلام السيد بل هو صريح منه ثم ان كان النزاع على الوجهين
الاولين فالظاهر ان المراد بالشرط هو الذى لا يكون مقدورا للمكلف او كان مقدورا ولكن كان من الشرايط
الوجوبية اذ لو كان مقدورا ولم يكن من الشرايط الوجوبية بل كان من المقدمات الوجودية وانتفى
بقدرة المكلف فلا ضير فى التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه **وتحقيق** هذا المطلب يستدعى رسم مقدمة
وهى ان الواجب بالنسبة الى شرطه قسمان مطلق وهو ما لا يتوقف وجوبه على وجود الشرط وان توقف
وجوده عليه ومشروط وهو ما يتوقف وجوبه عليه وبعبارة اخرى الشرط اما شرط للواجب والمكلف به
ويعبر عنه بالشرط الوجودى كالطهارة للصلوة مثلا واما شرط للتكليف والوجوب كالعلم والقدرة
والبلوغ والحيوة وغيرها مما جعله الش شرطا له وهو المعبر عنه بالشرط الوجوبى والنسبة بينهما تباين
جزئى فمادة التصادق عدم السفر والحيض للصوم حيث انهما شرطان للوجوب والوجود
معا وافتراق الاول من الثانى فى الطهارة بالنسبة الى الصلوة وكذا الارادة والثانى من الاول كالا
ستطاعة الشرعية بالنسبة الى الحج والمسك للنصاب فى الزكوة ومحل النزاع هنا فى صحة التكليف مع انتفاء
الشرط وعدمها انما هو بالنسبة الى الشرط للوجوب من الشروط العقلية والشرعية سواء كان شرطا للوجود

والوقوع ام لا والا فلو كان محل النزاع اعم من الشرايط الوجودية والوجوبية يلزم ان يكون انتفاء شرايط
الوجودية ايض محلا للخلاف ويلزم منه عدم تكليف الفساق بل وغيرهم والبديهة تشهد بفساد ذلك وما يظهر
من بعض الاستدلالات فى المقام من انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد حيث انه بظاهره
يعطى كون محل النزاع هو الاعم ففيه انه مبنى على المذهب الفاسد من جعل الارادة من شرايط الوجوب
لا الوجود وفساده من اوضح الواضحات فان المستدل بذلك من الذين لم يفرقوا فى شرايط وجوب
الواجب بين القدرة والاختيار والارادة لانه جعلها شرطا للوجود لا للوجوب ومع ذلك استدل
على المط فان هذا المعنى اى انتفاء الشرط الوجودى موجبا لعدم جواز توجيه الامر الى المكلف الفاقد لذلك
الشرط مما لم يدعيه احد من المانعين فالنزاع بين المجوز والمانع فى جواز الامر وعدمه مع انتفاء شرطه
الذى هو الارادة نزاع واختلاف بحسب الموضوع لا بحسب الحكم فان المجوز المستدل بالدليل المذكور لما توهم
كون الارادة من قبيل ساير الشرايط الوجوبية وراى كون الامر مط بالنسبة اليها بمعنى ان انتفاء الارادة
ليس موجبا لسقوط التكليف بل التكليف ثابت مط سواء اراد المكلف ام لم يرد فحسب من ذلك جواز
التكليف مع انتفاء شرطه الوجوبى مط وغفل عن ان الارادة ليست من الشرايط الوجوبية بل هو شرط
وجود الواجب ولذا لم يسقط التكليف بانتفائه وكذا المانع يمنع جواز التكليف مع انتفاء شرطه الوجوبى
كالقدرة والحيوة وكذا عدم السفر والحيض من الشرايط لوجوب الصوم شرعا فكما ان الاولين وجودهما
شرط للتكليف وعدمهما مانع منه عقلا كذا فى الثانية فان المانع الشرعى كالمانع العقلى فان بعد جعل الش
الحيض مانعا من الصوم وسببا لتحريمه وعدمه شرطا لوجوبه فالتكليف بالصوم مع انتفاء هذا الشرط ليس
الا تكليفا بما لا يطاق ولذا كان الامر بالنسبة الى الارادة لعدم كونه شرطا لوجوب الواجب الا على مذهب
الجبرية قبحهم الله بل هو شرط لوجود الواجب ولو كان ساير استدلالاتهم فى المقام من هذا القبيل
لامكن جعل النزاع بين الفريقين موضوعيا لا حكميا بان يحمل كلام المجوز على انتفاء شرايط الوجودية
والمانع على انتفاء الشرايط الوجوبية لكن ظاهرهم ملاحظة المجموع يابى عن ذلك وان النزاع معنوى
وكان محل النزاع فى تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط انما هو التكليف الواقعى النفس الامرى بالمأمور به

دون التكليف الصوري الذي هو مجرد الابتلاء والامتحان فانه الذي يترتب عليه الثمرة الفقهية من لزوم
القضاء وغيرها وانما فان النزاع في الامر الصوري وانه هل يجوز توجه الامر الى المكلف الفاقد للشرط
مع علم الامر بانتفاء الشرط وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى من العزم
على الفعل والتوطين على الامتثال والابتلاء والامتحان ليس نزاعا فيه من حيث انتفاء شرط المامور به و
عدمه بل هو نزاع اخر برأسه ووجه المنع فيه على قول المانع انما هو من جهة استلزامه الاغراء بالجهل وهذا
الوجه ضعيف جدا فنحن وان لم نجوز تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط لكن نجوز الامر الصوري
من غير تامل فان العرف حاكم بذلك حيث ان السيد امر عبده بالفعل من غير قصد الى اتيانه به لعدم
تحقق شرطه او لعدم مصلحة فيه بل مع مفسدة فيه كامره بقتل نفس محترمة من غير موجب وغرضه من
ذلك امتحان العبد وظهور مقدار اطاعته له وكذا الطبيب للمريض باكل ما يضره ويهلكه لاجل ابتلائه
وامتحانه وكيفية حميته مع انه يمنعه بعد ذلك عنه قطعا فانه لا ريب ولا تامل في جواز مثل هذا التكليف
وهذا هو الفارق بين التكليف الصوري والتكليف الحقيقي فان في الثاني لا بد ان يكون المامور به
ذا مصلحة حتى يصح وقوعه متعلقا للامر وكذا لا بد ان يكون بنفسه مطلوبا للامر سواء اتى به المكلف ام لا
وعدم اتيان المكلف به بسوء اختياره وعصيانه فيما اذا اجتمع شرائط الوجوب لا يخرجه عن كونه مطلوبا للامر
ولا يصير موجبا لجعل الامر امرا صوريا فان الكفار وكذا الفساق مامورون بالاوامر الواقعية النفس الامرية
وعلم الله سبحانه بعدم اتيانهم بالمامور به لا ينافي امره اياهم وتكليفه لهم نعم الذي نسلمه هو طلب المنع من ايجاد
الفعل منهم مع العلم بعدم اتيانهم به فان مطلوبية الاسلام من ابي جهل مع علمه سبحانه بعدم تحققه منه
وجوده في الخارج لغو عبث ولكن هذا لا يستلزم رفع الطلب الحقيقي منه وكون الامر بالنسبة اليه هو
الصوري فان الاسلام مثلا لما كان مشتملا على المصلحة الاكيدة وتركه موجبا للمفسدة كان واجبا على الكل
الاشتمال به ولا يتفاوت في ذلك شخص دون اخر والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واما الامر الصوري
فلا يلزم فيه القصد الحقيقي الى المامور به ولا كونه مشتملا على مصلحة بل ولا ينافيه كون نفس الفعل مشتملا
على مفسدة فظهر من هنا ان التكليف بالنسبة الى الكفار والفساق هو التكليف الواقعي النفس الامري دون

الصوري

دون الصوري واما الفاقدان للشرائط فهم وان كانوا مشاركين في التكليف بحسب الظاهر مع غيرهم من الواجدين
للشرط ما لم يظهر قرينة التخصيص لكن بعد وجوده يكشف بظهوره ان العمومات غير شاملة لهم وانهم خارجون
عنها بفقدان شرط التكليف بالنسبة اليهم وان الاوامر ليست مرادا منها المعنى الحقيقي بالنسبة اليهم بل كانت
اوامر صورية اذا اتضح ذلك فنقول ان الحق عدم جواز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط سواء كان المامور
عالما ام لا لانه لا فرق بين علم المامور وجهله انما يظهر في الامر الصوري دون المعنوي حيث انه على تقدير الجهل
يحصل الابتلاء والامتحان والاطاعة والعصيان بالنسبة الى الامر الظاهري الصوري بخلاف ما اذا علم لكن
كلامنا هنا ليس الا في التكليف المعنوي الحقيقي على ما عرفت من محل النزاع والدليل عليه هو العقل القاطع
من لزوم التكليف بما لا يطاق لو كان مكلفا بالاتيان بالشرط والمشروط مع عدم مقدورية الشرط والاتيان
بالفعل مع التمكن منه من غير شرطه خروج عن الفرض والمفروض لمشروط عن كونه مشروطا وما اورد من
الشبهة في المقام من انه لو لم يصح التكليف مع انتفاء الشرط لم يصح نية الوجوب في العبادات لانه فرع العلم
بالتكليف ومع احتمال انتفاء شرط من شرائط الوجوب الموجب لعدم التكليف كيف يحصل العلم به حتى
يصح الدخول بنية الفرض فصحة دخوله فيها بهذه النية بل وجوبه بالضرورة والبداهة وحصول العلم بالتكليف
يكشف عن جواز الامر مع انتفاء الشرط فقد اجيب عنه بمنع توقف الدخول في الفريضة بنية الفرض على العلم بال
التكليف بل الظن به قائم مقام العلم وان لم يكشف فساد ذلك الظن يكون متعبدا ويجب العمل بمقتضاه قيل ولهذا
من العقليات ايضا فان من راى سبعا من البعيد متوجها اليه يحكم عقله بوجوب الاجتناب عنه والتهرب لو [illegible]
عن نفسه ان وصل اليه مع انه يحتمل هلاكة السبع قبل وصوله اليه او انتفى شرط من شرائط الافتراس ولا
مع وجود هذا الاحتمال وعدم العلم لا ريب في حكمه بوجوب الاجتناب وفيه ان هذا الجواب لا يحسم مادة
الشبهة من اصلها حيث انه انما يتم في صورة الظن بكونه مكلفا بالتكليف الواقعي دون ما اذا احتمل احتمالا
متساويا او مرجوحا بقائه على صفة التكليف فان الحكم غير مختص بصورة الظن بل بعد ما ثبت التكليف
النوعي للمكلف ان ياتي بها ما لم يثبت الرافع فالذي يحسم مادة الشبهة هو سيرة العقلاء وديدنهم حيث
انهم يذمون العبد المامور التارك للامر وعدم قيامه به معتذرا باحتمال انتفاء شرط من شرائط الوجوب

وبعدم العلم ولا الظن بالبقاء على صفة التكليف وكذا المراة الحائضة التى ترى الدم سنوات عديدة اول كل شهر
بحيث لم يختلف اوكان ولكن فى اواخر السنة فاذا دخل شهر الصوم يحصل لها الظن التام بكون هذا الشهر
على وطيرة ما سبق المستلزم للظن بعدم التكليف ومع ذلك لو افطرت فى اول اليوم منه قبل رؤية الدم لعدت
مذمومة فظهر من هنا ان المناط فى التكاليف هو الظن دون الواقع وانا لسنا مكلفين بالواقع حتى يلزم من فقد
العلم به عدم التكليف وما لم يقم دليل على سقوط التكليف فى الواقع يكون ذلك الظن قائما مقام الواقع وظهر
ان المناط ليس خصوص الظن بالواقع فقط بل متى احتمل ثبوت التكليف الواقعى وجب العمل بمقتضاه واما التمسك
فى حجية هذا الظن بالدليل العقلى وهو وجوب دفع الضرر المظنون كما صرح به بعض ويشعر به التمثيل
المذكور ففيه تامل لان التمسك به انما يجرى فى الامور الوضعية التى لا دخل لعلم المكلف وجهله بها كالسموم
وغيرها والمثال المذكور من هذا القبيل واما التكاليف الشرعية فترتب الاثار عليها دائر مدار العلم
والادلة الواردة فى اصالة البراءة من قوله عم ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ولا تكليف
الا بعد البيان وكذا الادلة الاخر على خلافها وبقبح تكليف غير العالم لا حكم له بدفع الضرر المظنون فيها
واما الاستدلال بالاية الشريفة المشتملة على قصة ابراهيم اسمعيل على نبينا وعليه السلام على جواز الامر مع العلم
بانتفاء الشرط فجوابه اجمالا ان الاية الشريفة ظاهرة وعدم الجواز معه قاطع والظاهر يدفع بالقاطع واما
واما تفصيلا فلا يمنع كون المامور به هو الذبح الحقيقى حتى يرد ما ذكر بل يجوز ان يكون المامور به هو
المقدمات ويدل عليه قوله تعم قد صدقت الرؤيا والقول بان المرئى فى المنام كان الذبح ومقدماته جميعا
وبعد تحقق المقدمات وايجاده عم اياها فى الخارج صدق تصديق الرؤيا بالنسبة اليها ويكفى فى الصدق
هنا ولا يلزم جميع تحقق المرئى فيه حتى يكون هذا قرينة صارفة لحمل الذبح على معناه الحقيقى بل نقول ان اللام
فى الرؤيا للعهد والمعهود هو قوله تعم انى ارى فى المنام انى اذبحك مع ان التعبير بصيغة المضارع لا الماضى
قرينة اخرى على ان المراد بالذبح هو المقدمات فان التعبير به عن المقدمات التجوز عنها شايع ذايع و
وارتكاب التجوز هنا اولى من ارتكابه فى التصديق الرؤيا بعيد عدم امكان حملهما على ظاهرهما لكثرته وشيوعه
ولئن تنزلنا فلا اقل من التساوى والتوقف سلمنا ان المامور به هو الذبح الحقيقى لكن هذا الاستدلال انما يتم

اذا لم يكن

اذا لم يكن وقت المامور به وهو الذبح متسعا اوكان ولكن باوره عم فى اول اوقات الامكان وكلاهما فى محل
المنع فان على تقدير التوسعة وتاخيره عليه السلام من اول الزمان بقدر ما يسع الفعل خرج عما نحن فيه
هو تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فان فى اول ذلك الزمان كان متمكنا من الفعل ومكلفا به من غير
انتفاء شرطه وهو عدم النسخ ونظيره ذلك اذا دخل وقت الصلوة الظهر واخر المكلف ثم مات فى الاثناء
فانه يقضى عنه الولى ما فاته من الفعل وليس هذا من باب تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط نعم اذا دخل الوقت
ومات قبل مضى زمان يسع الفعل كان ما نحن فيه وهنا لم يقل بثبوت التكليف اصلا ومطلوبه وعلى
ذلك ان هذا نسخ فى الواجب الموسع وجواز النسخ فيه اذا لم يات المكلف بفعل فى اوله واخره بحضرة الشرع
محل تامل واشكال فلا يبعد ان يكون هذا من باب النسخ قبل حضور وقت العمل والدليل بعدم جواز النسخ
قبل الحضور من لزوم كون الشى حسنا وقبيحا من جهة واحدة جار بعينه هنا وعلى هذا فلا فرق بينه وبين
الواجب المضيق فى عدم جواز النسخ قبل حضور وقته او قبل اتمام العمل ويكون التكليف به من باب تكليف
الامر مع العلم بانتفاء الشرط واما ثانيا فللفرق بين المسئلتين وهو مسئلة النسخ وتكليف الامر مع العلم
بانتفاء الشرط وعدم اللزوم بينهما حيث ان محل النزاع فيما نحن فيه هو ان حين ما انتفى الشرط هل هو مكلف
بالفعل ام لا كما يدل عليه قول السيد ويزعمون انه مكلف يكون مكلفا مع المنع ومراده حين المنع على ما فسره
صاحب المعالم ره فى الحاشية فالمجوز يقول بالثبوت والمانع بعدمه واما فى النسخ فليس من هذا القبيل
فان حين الامر لا نسخ وبعد ثبوت النسخ لا امر فبعد ثبوت النسخ ليس مامورا بالفعل عند احد حتى يدخل
فى سلك تلك المسئلة فان من قال بالجواز ثمة قال فى المقام قال بثبوت التكليف حين الانتفاء وليس كذلك
فى مسئلة النسخ كك فلو قلنا بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل بمقتضى الاية الشريفة بطريق الفرض لقلنا
هنا بعدم جواز الامر مع انتفاء الشرط ولا منافاة بينهما بعدم كون الاية من هذا القبيل الا على تقدير مطلوبية
الفعل بعد النسخ وهذا مما لم يقل به احد نعم يبقى الايراد بقبح الامر بالفعل بالامر الواقعى الحقيقى مع العلم بعدم
حصوله من جهة نسخه بعد ذلك قبل العمل وهذا ايراد يرد على المجوزين للنسخ قبل حضور وقت العمل وهذا
ايراد موجه نحن نقول به ولكن هذا لا دخل له بما هو المناط فى دليل مسئلتنا فيما نحن فيه من لزوم التكليف

بالا يطاق لوكان مكلفا مع انتفاء الشرط فان المستدل بهذه الاية الشريفة انهم قائل بان بعد ثبوت النسخ
ليس ماموراً بالذبح بل الامر كان قبل ذلك والحكم ان القبح الناشي في الاية الشريفة ليس من جهة التكليف بما
لا يطاق والامر بالفعل مع انتفاء الشرط من جهة لزوم كون الشيء الواحد ذا مصلحة ومفسدة من جهة
واحدة والشاهد على ما ذكرنا انا لم نر احدا من اصحابنا قال بجواز التكليف مع العلم بانتفاء الشرط مع
ان الاصحاب اختلفوا في جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وبعض منهم كشيخنا المفيد وغيره قال بالجواز
وهذا ينادي بان الجهة في المسئلتين مختلفة مع ان احدا من المانعين للنسخ قبل حضور وقت العمل لم
يتمسك في رد المجوزين بلزوم التكليف بما لا يطاق وانه تكليف بالفعل مع انتفاء شرطه ولو كان التلازم
بين المسئلتين ثابتا لم يكن للاتفاق هنا والاختلاف ثمة وجه فالاستدلال بالاية الشريفة على هذا
المدعى مما لا وجه له وثالثا انه يحتمل كون الاية من باب البداء الذي يقول به الشيعة بمعنى انه قد
ظهر لابراهيم على نبينا وعليه السلام امر لم يكن له ظاهرا من قبل فكان ان في المامور التكوينية ربما يكون
يكون الشيء بالنظر الى العرف والاسباب الظاهرية وانه ظاهر في امر مستمر ثم يبدو خلافه كما في اسمعيل
ابن جعفر الصادق صلوة الله عليه حيث كان الظاهر عند الناس انه الامام بعده صلوة الله عليه ثم بعد
موت اسمعيل ظهر خلافه وان الامام هو مولينا الكاظم صلوات الله عليه فكذلك في الاحكام الشرعية
سواء اسميته نسخا او بداء ربما يظهر من الشارع حكم يظن استمراره ثم ينسخ ذلك الحكم ويظهر خلافه والنسخ
قرينة يكشف من عدم ارادة ما هو الظاهر من حكم المنسوخ من الاستمرار وانه كان ذلك الحكم مخصوصاً
الى زمان معين وهو زمان النسخ وليس المراد بالبداء او النسخ ما هو المحال على الله سبحانه من تجدد الراي
او ظهور امر له سبحانه بعد ما ظهر خلافه تعالى الله من ذلك علوا كبيرا والقول بتخصيص البداء بالافعال
التكوينية دون الاحكام كما عن بعض المحققين مما لم نظهر له وجه اما ان يكون مجرد الاصطلاح باطلاق
البداء في الافعال والنسخ في الاحكام ولا مشاحة في الاصطلاح مع انه قد صرح العلامة المجلسي عليه
الرحمة في بعض رسالته بالفارسية في تحقيق معنى البداء باطلاقه على النسخ في الاحكام وهذه عبارته اما
در تحقيق بدا اختلاف كرده اند بعضى گفته اند كه بدا بمعنى نسخ است كه حق تعالى در زمانى حكمى را مقرر

فرمايد

فرمايد و بعد از آن زمان ديگر آن حكم را بر طرف كند وكيف كان على تقدير كونه من باب البداء فالجواب
عن الاستدلال ظاهر فان ظهور خلاف ما ظهر اولا لابراهيم ثم يكشف عن عدم كون الظاهر بظاهره مرادا بل
شيء آخر من العزم او التوطين او غير ذلك وما ورد من الاحاديث من ان ما وصل الى الانبياء والاوصياء
لا يكون فيه بداء فلعل المراد بان وصل اليهم بعنوان الحتم لا يكون فيه بداء كما صرح بهذا التوجيه العلامة
المجلسي رحمه الله وعلى تقدير كونه من باب النسخ وعدم تجويزه قبل حضور وقت العمل فليس هذا من
باب النسخ المصطلح من رفع الحكم الثابت في زمان عن زمن بعده بل المراد به هو ما ذكرنا في البداء **قوله**
كون الامر جاهلا بالانتفاء الخ تلخيص القول فيه ان الامر والمامور اما ان يكونا جاهلين او عالمين او الامر
جاهلا والمامور عالما او بالعكس وعلى كل منها اما ان يكون الامر حقيقيا او صوريا فعلى الاول لا ريب في جواز
التكليف وصحته مطلقا سواء كان الامر للتكليف حقيقيا او صوريا لكن في الحقيقي وان كان التكليف مطلقا بحسب الظاهر
الا انه مشروط بتحقق الشرط بحسب الواقع وبعد ما انكشف انتفاء الشرط ظهر انه لم يكن مامورا بحسب
الواقع وان كانا عالمين لم يصح مطلقا اما في الحقيقي فواضح لانه تكليف بما لا يطاق ولا يتفاوت الحال هنا في
في شرائط التكليف بين الشرائط العقلية والشرائط التي جعل الامر شرطا له واما في الامر الصوري
فلعدم ترتب الفائدة على هذا الامر من العزم والتوطين وغيرهما مع علم المامور بانتفاء شرائط الفعل وان
كان الامر جاهلا والمامور عالما فحكمه حكم الاول في الجواز والصحة مطلقا وفي العكس التفصيل بين الامر الحقيقي
والصوري فيجوز في الثاني دون الاول حيث انه لما كان المامور جاهلا بفقدان الشرط يصح الامر وان لم
يكن نفس الفعل مطلوبا على الحقيقة ومشتملا على مصلحة لعدم خلو الامر من الفائدة بل الثمرة التي يترتب
على الامر الحقيقي من العزم والتوطين والاطاعة والمخالفة يترتب بالنسبة اليه ايضا **قوله** وهنا غلط لان
الشروط انما هي فيمن لا يعلم العواقب تحقيق المقام انه لا ريب في حسن الاشتراط اذا كان الامر ممن لا يعلم
العاقبة سواء كان المامور واحدا او متعددا عالما كان او جاهلا وكذا لا ريب في حسنه اذا كان المامور
متعددا وان كان الامر ممن علم بالعواقب لان الاشتراط حينئذ يجعل الحكمين مطلقين بثبوته بالنسبة الى
الواجد للشرط وسلبه بالنسبة الى فاقده فان قيل نعم وان كنتم مرضى او على سفر فعدة من ايام اخر مشتمل

على حكمين متقابلين هما عدم وجوب الصوم للمريض والمسافر ووجوبه لغيرهما وتادية المطلب بهذا النحو من اعلى درجة البلاغة بل بيان حكم كل واحد من احاد المأمورين بطريق التفصيل غالبا متعذر او متعسر بل خارج عن قانون البلاغة واما اذا كان الامر عالما بالعواقب والمامور جاهلا فهو ايضا قسمان قسم يتصور هنا فائدة للتقييد والاشتراط ولم ينحصر الفائدة بالجهل بالعاقبة فهنا لا ريب ايضا في حسن الاشتراط كما اذا علم شخص بموته في غد ووصى بنيه بان يقول ان مت فافعلوا كذا وكذا او ان جئت اصنع لكم كذا وكذا وفائدة الشرط ح انما هو بعدم انخداش اولاده وعدم انكسار قلوبهم او ادخالهم السرور او غير ذلك من وجوه الفوائد والحاصل ان انتفاء فائدة الشرط خاصة وهو الجهل بالعاقبة لا يستلزم انتفاء مطلق الفائدة حتى يتحقق قبح الاشتراط بل يكفي مطلقها وقسم اخر ينحصر الفائدة في ذلك فهنا لا ريب في جودة كلام السيد ره ومن هنا علم ان كلام السيد ره على اطلاقه غير سديد **قوله** الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر الخ

اقول ما ذكره قدس سره من الرجوع الى الحكم الذي كان قبل الامر محل تامل ظ اذ على فرض عدم بقاء الجواز رجوع الحكم السابق يحتاج الى دليل اذ الحكم السابق يحتمل ان يكون تحريما وان يكون كراهة او استحبابا او اباحة ورجوع كل واحد من ذلك يحتاج الى دليل مثلا اذا قال الشارع حرمت عليكم الخمر وبعد ذلك اوجب شربها للدواء مثلا كما قال به جمع او لاساغة اللقمة كما عليه الاجماع ثم دفع الوجوب وقال نسخت الوجوب على هذا يلزم ان يرجع الحرمة الحكم بالحرمة لمحض نسخ الوجوب ولا ريب انه هنا اثبات الحكم من غير دليل شرعي اذ غاية ما هناك دفع الوجوب واما الرجوع بذلك فلا يمكن ان يقال ان المقام مقام بيان ان نسخ الوجوب هل يبقى معه الدلالة على الجواز ام لا وليس في هذا المقام التفات الى ان بعد عدم بقاء الجواز رجوعه الى ما ذا والكلام وان كان ظ في ان بعد عدم بقاء الجواز يرجع الحكم السابق الخاص الذي ثبت بالادلة الخاصة لكن يحتمل ان يكون المراد هو الحكم العام الذي يكون العموم الاشياء وهو اصالة الاباحة الاشياء الثابتة بالادلة العقلية والنقلية بل اقول غاية ما هناك ان المص حكم بالرجوع الى الحكم الذي كان قبل الامر وهذا مطلب منساق في بيان حكم اخر وهو بيان حكم اصل المسئلة المعقود لها هذا الاصل وحينئذ كما لا يمكن الحكم بالاطلاق وما يتوهم من المص لكونه مجملا بيان المطلب ان لنا عموما واطلاقا ومجملا اما العام وهو الذي وضع

للعموم

للعموم لغة وثبت دلالته على العموم بنص الواضع الحكيم فيحمل على العموم ويحكم بمقتضى عمومه حيثما وقع واما المجمل وهو ما لم يتضح دلالته فلا يحكم عليه بشيء واما المطلق وهو الواسطة الذي يكون بين بين فيحمل على العموم تارة ويحكم بالاجمال اخرى ومن شروط رجوعه الى العموم وعدم كونه في مقام بيان حكم اخر واذا كان كذلك والنسبة الى غير الحكم الذي جرى هذا المط في بيانه يحكم بالاجمال ولا يحكم عليه لا بنفي ولا اثبات فلما كان الكلام هنا بصدد بيان بقاء الجواز وعدمه وكان هو محط البحث والكلام وكان النظر اليه دون غيره فذكر ان بعد عدم البقاء يرجع الى الحكم السابق تبعا لبيان اصل المطلب لا يرد عليه لما يفهم من ظاهره والحاصل ان هنا مقامات الاول وهو المقصود من البحث بيان بقاء الجواز وعدمه بعد النسخ والثاني بعد عدم بقاء الجواز الخاص الدال عليه بالامر متضمنا فهل يرجع الحكم الى ما كان قبل الامر الشخصي ام لا بل يرجع الى الاباحة الاصلية الثابتة للاشياء عموما من حيث هي



والكلام ليس هنا في هذا الحكم لكن ان اردت تحقيقه فاعلم ان بعد دفع الوجوب وعدم بقاء الجواز الخاص المدلول عليه بالامر يرجع الى الاباحة الكلية والجواز النوعي الحاصل في ضمن الاحكام الاربعة وهي الاباحة والاستحباب والكراهة والحرمة اذ فيها ايضا جواز الترك واباحته فلا يتعين احد الاحكام المذكورة الا بعين شرعي ولا يتشخص هذا الكلي الا بمشخص الخ فان كان الشيء مما فيه قبح عقلي يستقل العقل بالحكم على قبح الحكم عليه بالجواز فيحكم بالحرمة وان كان العقل يحكم برجحانه فقط ولا يحكم بالمنع من الترك او برجحان تركه لا بمنع الفعل يحكم بالاستحباب او الكراهة وان كان لا يدرك فيه قبح ولا رجحان فبعد من ملاحظة هذا ينظم اليه فعل الا ويحكم بالاباحة واما الحكم بان بعد دفع الجواز الخاص يرجع الى اصالة الاباحة مط وحكم الاباحة لاصالة اباحة الاشياء واطلاق هذا الحكم على النهج الكلي فلا وجه له انا عرفت ان دفع جواز الامر لا يستلزم الاباحة وغاية دفع الوجوب والذي في ضمنه اثبات احد الاحكام الاربعة الباقية من غير تعيين لامتناع ارتفاع الجميع الجواز فثبت ان الاباحة الكلية الحاصلة في الجميع ثابتة وبهذا لا يمكن الحكم باحدها بخصوصه فيرجع الى القواعد الاجتهادية والفقاهتية في تعيين احدها كما مر فكيف يمكن الحكم على الاطلاق بانه يرجع الى الاباحة الا صلية وعرفت ان الاباحة الاصلية ليست عينها شاملة بجميع الاشياء فلو كان الشيء المنسوخ وجوبه عبادة كالصلوة لما كان المناط في العبادة ومفهومه ورسوم وحقيقته هو امر الامر وطلبه فبعد نسخ الوجوب ورفع الامر

يرتفع حقيقته وماهيته ولا يكون من العبادة في شيء ولا معنى لاجراء اصالة الاباحة والجواز فيما كان ابدا لا عبادة لنا يكون مباحا من غير امر وطلب رجحان فيرجع الى التعبد من غير الامر وعمومات البدعة حاكمة بحرمتها وقد يتوهم ان بنيا على الاستصحاب وعلنا بحث الاستصحاب الشرعية يرجع الحكم الذي يكون قبل الامر من الاحكام الخاصة مثلا في المثال المذكور او النسخ وجوب شرب الخمر فارتفع يرجع الحرمة بالاستصحاب اذا الموضوع وهو الخمر باق وقد تغير وصفه وهو الحالة الطارئة بعد ورود الامر ونسخه ومن شرائط الاستصحاب ثبوت الموضوع وتغير وصفه وهو موجود كما في الماء القليل النجس اذا صار كرا فان من يعمل بالاستصحاب يحكم بالنجاسة الثابتة قبل الكرية ومن لا يعمل به يحكم بالطهارة اذ النجاسة اليقينية انما هي قبل البلوغ بحد الكرية واما فليس بيقيني نجاسته والاصل في الاشياء الطهارة ومقتضى ذلك الحكم بالطهارة وقد يتامل في جريان الاستصحاب فيما نحن فيه اذ الحكم السابق قد ارتفع من راس بالامر الوارد من الشرع فرجوعه يحتاج الى دليل شرعي بخلاف مورد الاستصحاب فان الحكم السابق لم يعلم ارتفاعه بل يشك في البقاء والعدم فيستصحب ويحكم بالبقاء هذا هو الكلام في المقام الثاني اما المقام الاول الذي هو محط الكلام والمقصد اصل البحث لبيانه فنقول اما ان نجعل المسئلة لغوية ولفظية كما يدل عليه ذلك ذكره في مباحث الالفاظ وفي المبادي اللغوية ويدل عليه قول المص لا يبقى معه الدلالة على الجواز اما لا بل نجعل عقلية فان جعلنا المسئلة لغوية فهل الاصل فيها بقاء الجواز ام عدمه فنقول اما الاصول العقلية فلا تجري في الالفاظ اصلا واما الاصول اللفظية ايضا فلا اصل هنا يقتضي البقاء بل الدلالة امر بسيط لا تركب لها فاذا زالت زالت بالمرة فلا يبقى الدلالة على الجواز اصلا ويمكن ان يقال كنا قاعدة مسلمة عند جميع الاصوليين وعليها بنائهم في الاصول والفروع وهي ان اللفظ متى يتعذر حمله على الحقيقة لاقرب المجازات متعين ونرى في استدلالاتهم كثيرا ما اذا عجزوا عن حمل اللفظ على تمام معناه يحملونه على جزئه ولا يرفعون اليد عن اللفظ بالمرة حتى في خصوص الامر اذا لم يتمكن حمله على الوجوب يحملونه على الاستحباب واذا لم يمكنهم الحمل على الاستحباب يحملونه على الجواز المطلق مثلا وهكذا فهنا بعدما قام الصارف وهو قوله نسخت الوجوب فيحمل على الاستحباب لا ان يطرح بالمرة ويرفع اليد عن اللفظ بالكلية وما الفرق بين قوله نسخت الوجوب

وبين قوله

وبين قوله لا باس بعد السؤال عن الملك والامر بالوضوء وقوله ان لم يتوضا الا قوله لا باس يجعل قرينة على عدم ارادة حقيقة اللفظ بتمامها فيحمل لذلك الاوامر السابقة على الاستحباب لنصية قوله لا باس وظهور الامر في الوجوب فيصرف ظاهر اللفظ بنص كلمة لا باس فكذا بعد ما صرف ظاهر الامر وهو الوجوب بنص قوله نسخت الوجوب فلا اذا انصرف السيد من الامر بالمرة وهذا اقوى دليل للعلامة على ما ذهب اليه ولا يحتاج الى التمسك بالاستصحاب ليرد عليه ما يرد عليه من ان الاستصحاب امر عقلي ولا تمسك له في الالفاظ من ان الجواز المستصحب كان تبعيا محضا فاذا زال الكل بمجموعه زال الامر التبعي وغير ذلك كما سياتي انشاء الله والجواب ان هذه القاعدة قاعدة مرعية مسلم لا ننكر ولكن في موضعها ومحلها وليس هنا محلها اذ قاعدة التمسك باقرب المجازات حيث يكون هناك مجاز ولا مجاز في النسخ بيانه ان المجاز هو ما اراد المتكلم حين تكلمه خلاف ظاهر اللفظ واقام القرينة على ذلك ولو كانت القرينة بعد ذلك وبالجملة القرينة الجائية كاشفة عن ان المتكلم حين صدور اللفظ منه اراد المعنى المجازي وهذا بخلاف النسخ اذ هو عبارة عن دفع الحكم وازالته بعدما ثبت واريد من اللفظ ولو لم يثبت الحكم لم يستمر فلا يتحقق النسخ قطعا ولذا اشترط فيه ان يكون بعد حضور وقت العمل ويظهر ذلك بعد الفرق بين التخصيص والنسخ وان الاول هو الدفع اي الذي يمنع من ثبوت الحكم واستمراره من اول كالصدقة الدافعة للبلاء قبل نزولها بخلاف النسخ فانه يرفع ويزيل ما استمر وثبت واستمر نفي المنسوخ اراد المتكلم حين صدور اللفظ معناه الحقيقي بتمامه والا لما ثبت الحكم حتى يزيل وحيث اريد معناه الحقيقي دون المجازي فاين المجاز ليتمسك بقاعدة اقرب المجازات نعم بعد ما ثبت الحكم من اللفظ واريد منه معناه الحقيقي فاذا نسخ يرتفع الدوام المفهوم من اطلاق الحكم مثلا وهو امر خارج من حقيقة اللفظ مثلا اذا قيل اكرم العلماء مطلقا او قال دائما ثم قال بعد يوم لا تكرمهم فلفظ اكرم لم يتغير معناه او معناه وجوب الاكرام وهو باق والمنفي والمرتفع هو الدوام المفهوم من قوله دائما او من اطلاق اكرم ومن المعلوم ان الزمان ليس جزءا من مدلول الامر حتى يكون اللفظ بارتفاعه بل هو من جهة القضية وخارجة وهو لا يوجب التجوز في الامر نعم يوجب التجوز في قوله دائما وليس الكلام فيه فظهر مما حررنا ان التمسك بالاصل اللفظي المذكور مما ليس له وجه هنا ولذا لم يلتفت اليه احد ولم يتمسك به

بناصلا ولم يلتفتوا اليه فان قلت ما ذكرت من الجواب غير مفيد اذ مناطه هو الفرق بين التخصيص
والنسخ وان النسخ يشترط فيه ان يكون بعد حضور العمل على ما هو الحق وعليه جمهور الشيعة اذ لولا
ذلك للزم البدا المحال على الله تعالى وهذا من المسائل العقلية والمباحث التي ليست بسمعية وبالجملة هنا
امر عقلي لا مدخل له في الالفاظ ونحن في عالم اللفظ وان بعد نسخ وجوب الامر هل يبقى الدلالة على الجواز
ام لا وعدم جواز النسخ قبل زمان العمل ام لا لا دخل له في ذلك اذ لا يلزم ان يكون النسخ نسخا صحيحا بل اذا
كان النسخ نسخا فاسدا وكان قبل حضور العمل فهل يدل ام لا وايضا هذا الذي ذكروه من عدم جواز
النسخ قبل حضور وقت العمل انما هو في كلام الله سبحانه وليس الكلام في كلامه تعالى فقط بل الكلام في ان
دفع الوجوب من الامر هل يبقى معه الدلالة ام لا سواء كان في كلام الله تعالى او في كلام المخلوق حتى
في كلام الكفار والعوام الذين لم يفهموا النسخ اصلا مثلا لو قال السيد لعبده امرتك بكذا او اوجبت
عليك كذا ثم قال بعد متعارضت الوجوب منك او نسخت وجوبه او لم ارد الوجوب ونحو ذلك
فهل يبقى الوجوب ام لا وايضا هل المراد بالامر هو الامر الحقيقي الذي اريد منه الوجوب الواقعي او
اعم من ان يكون واقعيا او ظاهريا كما هو مناط التكليف كالامر بالصوم للمراة التي تحيض في اثناء اليوم
او التي يسافر او يعرضها مرضا او كالامر بالذبح لابراهيم عم فان كان الاول فلعله يتجه الجواب واما ان
كان الثاني فلا اذ في الاوامر الظاهرية ينكشف ان المتكلم لم يرد الوجوب والمعنى الحقيقي للامر فيكون
الوجه بقاعدة اقرب المجازات قلت لا بد في الجواب من تفصيل الكلام ليتضح الحال ويرتفع جلباب
الاشكال فنقول وبالله الاعتصام الامر الذي ينسخ ويرتفع وجوبه اما في كلام من يجوز عليه الخطاء
والجهل والبدا الواقعي او في كلام الله تعالى وامنائه المعصومين عم فان كان الاول فلا يخ اما ان يبين
الامر وانه لم يرد الوجوب من اول الامر كما اذا قال ما اردت الوجوب في امري مثلا فح لا بد
من الرجوع الى قاعدة اقرب المجازات وان يبين الامر انه اراد الوجوب وان رفعه الوجوب
من باب العفو مثلا كما اذا قال سيد لعبده آمرك بكذا او افعل كذا ثم التمس شخص بانه شاق عليه و
اعف عنه ثم قال ما اريد ذلك وجوبا او رفعت عنك الوجوب او نحو ذلك مما يدل على رفع الوجوب

والعفو عنه

والعفو عنه فح لا معنى للرجوع الى القاعدة المذكورة بل يجري عليه حكم النسخ واما اذا لم يبين احد الامرين
في البين بل يحتمل هذا وذاك فقاعدة الاصل في الاستعمال الحقيقي يقتضي الحاقه بالثاني واما الظاهر
العفو معارض بالمثل على انه امر اعتباري لا يعارض الاصل اللفظي وان كان ممن لا يجوز عليه الجهل والبدا
فان كان ما يدل على ارتفاع الوجوب قبل حضور وقت العمل فلا محالة نحمله على ارادة الوجوب من اول
الامر ويرجع فيه الى قاعدة اقرب المجازات وان كان بعده وقت حضور العمل فنحمل على النسخ الاصطلاحي
والحق عدم بقاء الجواز كما سيجيء انشاء الله تعالى وان اشتبه الامر فلم يعلم انه من اي الباب فاصالة الاستعمال
الحقيقية يقتضي الحاقه بالنسخ كما لا يخفى وان كان ندرة النسخ يقتضي الحاقه بالاول اذا عرفت ذلك فاعلم
ان المقصود من عقد الباب وبيان المسئلة ليس الا ما كان الامر فيه اريد منه معناه الحقيقي او لا ثم ارتفع
الوجوب وانيل بسبب نسخ ونحوه لا ما اريد منه معناه المجازي اولا او ما اشتبه الامر فيه ولم يرد المراد
وذلك يشهد به قولهم في اول الباب او النسخ الوجوب ونحوه فان النسخ عندهم حقيقة في معنى خاص
هو رفع ما ثبت واذا تقرر ما استقر فتبين محل النزاع وان الجواب الحق هو ما قلناه من ان الرجوع الى القاعدة
المذكورة وهي الرجوع الى اقرب المجازات لا معنى له هنا فاعرف ذلك اذا عرفت موضع النزاع فنقول الكلام
في اصل المسئلة وادلة الطرفين قبل الشروع في ذكر الاحتجاج من الطرفين لا بد من تمهيد مقدمة ينكشف
بها ما هو الحق في المقام فنقول وبالله التوفيق ان الاصل في رفع المركب رفع جميع اجزائه او بعضها
الذي يقتضيه القاعدة العقلية هو رفع الجميع اذ بعد مجيء الرافع اما ارتفع الكل وهو الكل المطلوب واما ارتفع
بعض اجزائه دون الباقي فح ايضا لم يبق المركب من حيث هو مركب ولا اجزائه من حيث هي اجزاء المركب
سواء في ذلك الاجزاء العقلية والذهنية كالجنس والفصل او الخارجية كالخل والعسل للسكنجبين
فان بعد ارتفاع الخل مثلا لم يبق المركب ولا جزئه الاخر من حيث هو جزء لذلك المركب بل ان بقي يبقى
العسل العام الذي ليس له خصوصية لهذا المركب وهذه القاعدة مسلمة جارية في كثير من الموارد وقد اعل
بعض المتاخرين في العبادات ايضا فقال اذا عجز عن القيام للصلوة او القراءة او غير ذلك من اجزائها فالقاعدة
قاضية بسقوط الصلوة من راسها الا ان يدل دليل على خلافها لكن الكل قد حضوا السيد

عن القاعدة فى نحو تلك الموارد والاخبار الواردة عن النبى والوصى صلى الله عليهما وآلهما بان ما لا يدرك
كله لا يترك كله وان الميسور لا يسقط بالمعسور وضعف السند قد انجبر بالشهرة بين الاصحاب نعم تلك القاعدة
غير جارية فى الالفاظ وفى الادلة اللفظية لا لانثلام القاعدة المقررة بل للفهم العرفى بان بعد رفع الحقيقة واقامة
القرينة الصارفة عن حقيقة اللفظ لم يرفع السيد من اللفظ بالمرة بل يعمل باقرب مجازاته للتبادر العرفى و
وبناء عامة اهل اللسان على ذلك وان الرسول مرسل بلسان القوم **قوله** ولقوله تع وما نهيكم عنه فانتهوا
اقول الاستدلال بقوله تع وما نهاكم لاثبات ان النهى حقيقة فى الحرمة غير سديد لوجوه اما الاول فلان
المطلوب بيان الحقيقة اللغوية وبذلك لم يثبت اذ غايته اثباته ان النهى فى الشريعة للحرمة ولا يلزم ذلك كونه فى
اللغة ايضا كذلك واما ثانيا فلان ذلك لا يدل على ان النهى حقيقة فى التحريم اذ غايته وجوب الانتهاء عن نواهى
النبى م وذلك لا يستلزم كون نواهيه حقيقة اذ بين الحكم التكليفى والوضعى عموم وخصوص من وجه لا تساو
ولا تباين والاية الشريفة لا تدل الا على الحكم التكليفى وهو وجوب الانتهاء عن نواهى النبى م فيمكن ان يكون
النهى فى اللغة مشتركا بين الكراهة والتحريم كما يدعيه المرتضى او للقدر المشترك او غير ذلك ويقول الله يا ايها
ايها الناس اذا استعمل النبى هذا اللفظ او هذه الصيغة يجب عليكم الانتهاء واستعمال النبى اما ان يكون مع
القرينة الصارفة التى تصرفه الى الكراهة او القرينة المؤكدة والكلام فيهما واما ان يكون مجردا عن القرينة فيجب
الحمل على التحريم ويجب الانتهاء عنه بقوله تع وما نهاكم الخ فيكون قوله تع ذلك قرينة صارفة عن حقيقة اللغوية
لان يثبت بذلك حقيقة شرعية فى التحريم وثالثا ان الاية تدل على عكس المط وان النهى فى اللغة لغير التحريم اذ لو
كان للتحريم وحقيقة فيه لم يحتج الى بيان وتوضيح وبعبارة اخرى لا لو كان النهى للتحريم لغة وعرفا لكان قوله تع
تاكيدا لما ثبت وتقريرا له بخلاف ما لو كان لغيره فانه سبب الحكم الغير الثابت فيها انا لحكم جديد ومن المقرر
المقرر ان الامر اذا دار بين التاكيد والتاسيس فالاخير اولى ورابعا ان ما وان كانت من ادوات
العموم الا ان عمومها مشروط بشرط عدم العهدية وهنا العلم كان بعض النواهى معهودا والله سبحانه لوجوب
الانتهاء عن تلك النواهى فان قلت العهدية وعدمها مرجعها الى ثبوت القرينة وعدمها والاصل عدم
القرينة قلت لما كان المناط فى التكاليف العلم وحرمة العلم بالظن كما هو صريح الايات والاخبار وكانت التكاليف

بناء

بناء او انها بالالفاظ يجب العلم بمفادها وهو فرع العلم بثبوت التبادر ونفيها اذ بانتفائه ينتفى العلم اللازم
حصوله فى المقام وهو حاصل فى حق من يتوجه عليه الخطاب ويخاطب به نعم يمكن فى حقه الهو والنسيان والغفلة
والشبهة وان لم يحتمل فى جانب المتكلم لعصمته لكن قبح تكليف الغافل وتاخير البيان عن وقت الحاجة يوجب العلم
بان التكليف ما استفاد من اللفظ المتلقى اليه ولهذا لم يحتج الناس حين حضور المعصوم وامكان اخذ الاحكام من امنا
الله تع بالاجتهاد ولا بتحصيل النحو والصرف ولا غيرهما من العلوم الموقوف عليها الاجتهاد وبل كان الاعرابى
البدوى البوال على عقبيه يجئ ويسال عن المعصوم عن الحكم الالهى ويعمل به ولم يكن عليه شئ اخر وكان عمله على
العلم واليقين واما بعدما انسد باب العلم ولم يكن الوصول الى ابواب العلوم الالهية ولم يكن طريق الى الاحكام
والتكاليف الا الالفاظ الصادرة من المعصومين المخاطب بها من خوطب بها من اصحابهم وكانت تلك الالفاظ محتملة
لاقترانها بالقرائن الصارفة عن ظواهرها ومحتملة لغيره وكان الاحتمالان متساويان فاعملت الالفاظ عندنا وفقد
القرائن الصارفة بالاصل يفيد لو كانت القرينة منحصرة فى اللفظة لكن لما كانت القرينة يمكن ان يكون حاليا ومع
ما لا بد منها فنفى القرينة بالاصل غير ممكن اذ الاصل معارض بالمثل هنا فظهر بذلك ان الالفاظ كلها مجملة
لكن لما كان البناء على اجمال الالفاظ وعدم الاستدلال بها على شئ من الاحكام لوجب هدم الدين وهدم شريعة
سيد المرسلين فلا جرم بنوا على بيان الالفاظ والاستناد بما هو ظاهر عندنا عندنا وعدم الاعتناء بما لم يظهر
علينا من القرائن واكتفوا بالظنون الحاصلة عن تلك الظواهر لا لكل احد بل لمن قام الدليل القاطع من الاجماع
والعقل على الاكتفاء بها ولهذا عظم الداء والبلاء واشكل الامر بحيث صار الكل والجل واحتاجوا الى الاجتهاد
والبذل والجهد وتحصيل العلوم الموقوف عليها فهم الاحكام وتاسيس القواعد والاصول وتاليف الكتب و
والرسائل وغير ذلك مما ترى وتسمع وليس ذلك الا لتوجه الخطابات بالمخاطبين وان الواجب علينا تحصيل
فهمهم وهنا اضح ثمرات مسئلة ان الخطاب مختص بالمشافهين نعم من ليس له دراية فزعم انه عامل بالرواية
ولا يتدبر فيما حكوا واتفقوا من العلماء الشادين بطعن من الفقهاء واساطين الدين بان ليس لنا احتياج
الى العلوم المعهودة الموقوف عليها الاجتهاد وكما لم يكن اصحاب الائمة محتاجين فان الاحاديث الموجودة
والاخبار الموجودة عندهم ولم يتفطن ان الفرق بين السماء والارض كما عرفت ولم يطل بذكر فضاحة افا

اذا عرفت ذلك فنقول ان الاجماع الثابت لبيان الالفاظ واخراجها عن جهة الاجمال انما ثبت في استفادة الاحكام الشرعية واما في استفادة الاحكام اللغوية فغير مسلم ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول ما ثبت ان عمومه مشروط بشرط وهو عدم العهدية بان الدليل على ثبوت الشرط يوم اذ صدر اذ الكلام موجه الى الغير مخاطب به الغير واللفظ عنده لم يكن حمله على البيان الا بعد اتضاح المعنى والعلم بانه مستعمل في اى معنى فادريك تحمله على العموم مع احتمال الخصوص فاصل الاستعمال في الحقيقة تنفع لو كان المعنى الحقيقي غير مشروط بشئ اما لو كان تحقق امل حقيقة اللفظ مشروطا بشئ مشكوك تحققه فكيف يمكن حمل اللفظ على الحقيقة والحال كذا واما ثانيا فلان الانتهاء من باب الانفعال وهو المطاوعة وهي اظهر معانيها وحقيقة فيها يقينا ومعنى المطاوعة قبول الاثر وهو كما يمكن حصوله بالعمل الظاهرى كما اذا نهى السيد عبده عن شئ فكف العبد نفسه عن ذلك الشئ فلذا يمكن حصوله بالقبول الباطني بان اذعن به واعتقده فنقول نهى فلان فلانا فانتهى اى قبل النهى واذعن به ولم يرد عليه كما يمكن ان يكون من الاول كذا يمكن ان يكون من الثاني فيكون ما نهاكم الرسول فاذعنوا بنهيه واقبلوا ولم يردوا عليه وهذا المعنى معنى مناسب لجماعة المخاطبين الذين كانوا في اول الاسلام فان المنافقين كانوا غير مذعنين باوامره ونواهيه رادين عليه فيها فنهاهم الله من ذلك فان ذلك كفر والحاد وارتداد عن دين الحق ونحن وان سلمنا ان المتبادر من قولنا انتهى فلان عن النهى انه كف نفسه ولم يعمل به دون ان يعتقده الا ان صحة السلب عما ولم يعمل ظاهرا ولم يعتقد ما نهى كلا وجوبا لتروع عنه قلبا وانه يصح ان يقال انه ما انتهى عن نهى فلان عن نهيه يكشف انه ليس حقيقة في الترك فقط تحقيق المطلب ان الطاعة والمعصية والمتابعة والمخالفة امور لا يحصل الا بالنية وروحانيتها منوط بذلك الامر القلبي الذي يحيث لو انكشف للامر عدم علم النية او خلافها لا يقال انه مطيع وتابع مثلا اذا امر السيد عبده بان يجئ السيف فتارة يجئ به بقصد انه مأمور من السيد وبقصد اطاعة المولى فلا ريب في صدق الاطاعة ويقال نعم العبد فانه مطيع لسيده وتارة يجئ به بقصد قتل المولى وهلاكه فلا ريب ولا تامل في عدم صدق الاطاعة بل يقال بئس العبد ذلك وهو عبد سوء مخالف لسيده ومعاند له وتارة يجئ به لا من قصد الاطاعة ولا غيرها وفعل الفاعل المختار لما كان لا يحصل الا بالنية والقصد فلم يصدر ذلك الا عن المجنون والساهي والغافل واذا كان كذلك فلا يعد مطيعا كما لا يعد الغافل نائم لو لم ينطق الامر ولم يعلم منه العبد وجاء بالسيف

يحكم بانه

يحكم بانه مطيع ظاهرا لان احكام العرف والعادة على الظواهر ما لم ينكشف خلافه فاذن لو نهى السيد عبده وقال له لا تزن مثلا او لا تاكل الشئ الفلاني فانتهى العبد وكف نفسه عن ذلك لا بنية اطاعة المولى بل لانه لم يمكن من الزنا والاكل وكان بحيث اذا يمكن من ذلك بفعله من شوق ويكون حين الترك متاسفا على عدم تمكنه لاريب انه لا يقال انه مطيع بل يقال انه عاص ورادع على السيد وثانيه يكون العبد بعد لو نهى السيد عن شئ يزداد شوقه الى ذلك الشئ بجهة انه نهيه السيد فح لاريب انه يقال انه معاند ومخالف للسيد وان لم يفعل ما نهاه السيد فظهر ان الاطاعة والمخالفة انما محصلان بالنية ولذا قال انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية فالاصل في الا طاعة هو النية فقد ظهر ان الا طاعة عند عامله الا بقبول ما امر به المولى او نهيه والعمل على وجهه ولذا قد ذهب اكثر المحققين الى وجوب نية الوجوب والندب ولم يكتفوا بنية القربة وهو قول متين موافق للتحقيق اذ في صورة الاشتراك وافهم بخالفوم ابهم في ذلك او الكلي المردد بين الوجوب والندب عنه مامور به بل المأمور به اما متشخص بتشخص الوجوب او الندب فلو ان رجلا اشتغل ذمته بتحرير رقبة معتقه وجوبا لكالكفاره اوغيرها واستحبابا ايضا لاستحبابه في نفسه فاعتق عبده وقال اعتقت عنك هذا قربة الى الله وامتثالا لامره وسكت تمثيل لا بالامر الوجوبي والاستحبابي وكان العبد عبدا لم يتحقق بذلك لانه مباده وهو في النية وهي فاسدة بفساده بل عليه ان ينوى اما امتثال الامر الوجوبي او الاستحبابي نعم لو لم يشتغل الذمة الا بالعبادة الواحدة ولم يتوجه عليه الا امر واحد فح يكفي ان ينوى القربة وامتثال الامر الشخصي الوارد عليه الان ويكفي بهذا الاجمال عن تفصيلية الوجه من الوجوب او الندب ولم يدل دليل على لزوم نية التفصيل ح فالعمل على الوجه الوارد من الشرع لازم وواجب ولو كان العمل في نفسه مستحبا ولو لم يكن على وجهه لم يصح العمل فلو صلى صلوة الليل مثلا بنية الوجوب وباعتقاد انها واجبة لما كان ممتثلا بل هو مخالف وهكذا لو اعتقد استحباب الواجب وتحريم المكروه او كراهة الحرام وبعث الكلام ان فنسهوا اما ان نحمله على الانتهاء القلبي ولا بالنهى وقبوله وعدم رده او نحمله على الكف مع الاذعان وقبوله اما الاول فلا دليل في وجوبه ولزومه في الحرام والمكروه كليهما واما الثاني فواجب ايضا اذ المكروه له جهتان جهة يلاحظ فيه العمل فهو جائز تركه وفعله وجهة يلاحظ فيه العمل مع قيد اذعان الكراهة وقبولها وهو مع هذا واجب اذ الوجوب بالحقيقة يرجع الى العمل من حيث

الى القيد لاجل

هو الامر كان صلوة النافلة مستحبة فی نفسها لکن اذا فعلتها یجب ان یکون مع الطهارة بحیث لو فعلتها بلا الطهارة
تعاقب بذلک وکان قطعها جایز لکن اذا تکلمت فیها لا بنیان القطع الجایز یحصل بذلک حرم علیک الکلام وهکذا
نوافل هاهنا ترک المکروه مع الاذعان بکراهته وانه لا یحرم موکد واجب فلو ترکها بنیة الحرام فقد غلط ولم یبنه
لعدم العلم بالباطن بان فعلم ذلک هل کان مع النیة ام لا لان الغالب فی افعال العقلاء مع النیة الصحیحة ومع الاغماض
من جمیع ذلک یحکم بکون التبادر تبادر اطلاقیا لان التبادر لیس نصا فی ان المتبادر حقیقة بخصوصه اذ قد یحصل
بکثرة الاستعمال وان کان الاصل هو الحقیقی لانه ذاتی لکن لصحة سلب الاشهاء عن الترک المجرد عن الاذعان
والقبول وعدم صحته من القبول والاذعان یکشف عن کونه اطلاقیا فنقول لا یبعد علی ان نواهی الرسول
للتحریم فقط کما هو الظاهر او لو کان للکل او للتحریم والکراهة ایضا لا ینافی معنی الایة من وجوب الانتهاء علی ما عرفت
مشروحا ولئن تنزلنا من ذلک واغمضنا عما مضى فغایة ما یدل علیه الایة الشریفة وجوب الانتهاء والکف عن
نواهی النبی ص اذ لا یستفاد من الامر الا الوجوب وهذا حکم تکلیفی لا دخل له فی الحکم بالحکم الوضعی المط اثباتا وهو
وضع اللفظ للمعنی المخصوص اذ لا تلازم بین الحکمین ولا تساوی بل بینهما عموم من وجه فثبوت احدهما لا یثبت الاخر
قط فلا غرو ان یکون النهی فی اللغة مشترکا بین الکراهة والحرمة لفظا کما تقول السید او معنی کما تقول غیره
لکن الشارع اوجب علی المکلفین بان النبی ص اذا استعمل هذه الصیغة مجردة عن القرینة الصارفة عن الحرمة الانتهاء
عن مقتضاه فعلی هذا یکون الایة قرینة یحمل اوامره علی التحریم وهذا بعینه مثل ان یقول السید بعبده اذا قال لک
فلان لا تفعل فلا تفعل وهذا لا یستلزم ان یکون معنی لا تفعل معنی اصل بل لای معنی کان یجب علیه اطاعة
السید فاذا قال له الشخص المعهود لا تفعل یجب علیه بالفعل وبالجملة لا دخل للوجوب الشرعی بوضع اللفظ
ولا تدل الایة علی الوضع لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما الاولان فظاهران واما الاخیر فلعدم لزوم
بین الحکمین ای التکلیفی والوضعی غایة ما یمکن ان یقال ان النهی لو لم یدل علی التحریم بنفسه لم یکن لوجوب الانتهاء
عن المنهی عنه بلا قرینة معنی وفی الایة انما اوجب سبحانه الانتهاء علی النهی المجرد عن القرینة فلا بد ان یدل النهی
المجرد من القرینة علی الحرمة والدلالة اللفظیة الغیر المستندة الی القرینة لا بد وان یکون مستندة الی الوضع لبطلان
الدلالة الذاتیة والوضع واما شرعی او لغوی اما الاول فاصل عدمه فثبت الثانی وبعبارة اخری لو کان الاول

للزوم النقل

للزوم النقل والاصل عدمه فثبت الثانی هذا غایة ما یقال فی توجیه الاستدلال ویرد علیه ان وجوب الاشهاء ان اردت
معلق علی النهی المجرد بشرط التجرد فاول اللغوی وان اردت انه معلق علی الاشهاء المطلق الشامل للمجرد وغیره
فسلم ولکن لا یجدیک نفعا اذ یحتمل ان یکون المراد من النهی النهی المقرون بالقرینة الدالة علی الحرمة اذ الکلی یصدق
بصدق فرد من افراده فان قلت اطلاق الایة وظاهرها یدل علی وجوب الاشهاء مطلقا فی النهی ص خرج ما اقترن
بقرینة دالة علی الکراهة بالاجماع وفی الباقی فتدل الایة بظاهرها علی وجوب الاشهاء عن القسمین الاخیرین من المجرد
عن القرینة مطلقا والمقرون بالقرینة الدالة علی الحرمة فیکفینا دخول المجرد فی الایة قلت وان کان المجرد عن القرینة
داخلا تحت مفهوم الایة لکن لا یلزم ان یکون دلالة هذا النهی المجرد بالوضع بل یمکن ان یکون نفس الایة قرینة
لارادة الحرمة من النهی المجرد والقول بان الایة غیر ممکن جعلها قرینة للقطع بان للرسول ص کان قبل نزول الایة
المبارکة اوامر ونواهی وکان اکثرها محل الحاجة فیها عند سؤال وقصد المخاطب فلو کان الایة قرینة لحمل تلک
النواهی علی الحرمة للزوم تاخیر البیان عن وقت الحاجة وهو غیر جائز بالادلة القطعیة غیر تابع بظهور کون الماضی
منا بعض الاستقبال ولو سلم کونه بمعناه ایضا لا یلزم ان یکون موضوعا للحرمة کما هو المط بل یحتمل ان یکون کل
ما استعمل النهی فی الحرمة اقترنه بقرینة تفید الحرمة ولا تلزم ان یکون مذکورة ولا یمکن نفیها لعدم انحصارها
فی اللفظیة بل یعمها والحالیة التی من اللوازم کما عرفت مرارا ان سلم انه غایة ما دلت الایة وجوب الاشهاء
عن نواهی النبی ص واما نواهی اوصیائه سلام الله علیهم فلم یدل دلیل علیه وحملها علی الحرمة اذ الایة غایتها انها
قرینة لحمل اوامر النبی ص علی الحرمة اما نواهیهم ع فلا یکون هی قرینة علی ذلک واتمام ذلک بعدم القول بالوصل
واجماع المرکب غیر تام اذ المسلم من الاجماع هو وجوب طاعتهم ع طاعته ص اما حمل نهیهم علی الحرمة کنهیه فا
فاول الکلام والحاصل ان ما ثبت ان مرادهم من اللفظ الصادر منهم ع یجب العمل به وقبوله والاذعان بمقتضاه
واما حمل اللفظ علی شیء یحتاج الی دلیل اخر وهو ظاهر وتحقیق ان الایة الشریفة یکون مفادها خلاف ما
یستفاد من قوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ویکون بینهما التعارض لو لم یکن النهی
للحرمة بمعنی وضعه له اذ الایة الثانیة تدل علی ان النبی ص یتکلم بلسان القوم ویجب حمل الفاظه علی ما یحمل علیه عند
القوم والایة الاولی تدل علی وجوب حمل نواهیه علی الحرمة ووجوب الاشهاء من نواهیه فلو کان النهی

مثلاً كما في اللغة بين الكراهة والحرمة معنى او لفظا او كان بمعنى اخر يجب حمله على خلاف اللغة بمقتضى الاية الاولى

مع ان الاية دالة على ان لسانه لسان القوم والفرض ان لسان القوم غير الوجوب فتعارضا فلا بد اما من الحكم

بكون النهي للحرمة او تخصيص قوله ما ارسلنا الخ ليكون المعنى ما ارسلنا رسولا الا بلسان قومه الا في النهي

واصالة عدم التخصيص توجب الحكم لكون النهي للحرمة لا يقال ان الاصل الفقاهتي كيف يعلم به الامر الواقعي النفس

الامري الخارجي وهو الوضع لانا نقول بناء القوم على ذلك في الفروع والاصول مثلا طهارة الثوب الطاهر في نفس

امره وباصالته يحكم بثبوته وهكذا في نظائره وكذا اصالة عدم النقل يحكم بمقتضاها الامور الواقعية والاوضاع

النفس الامرية وهكذا يمكن ان يجاب بان لا تعارض بين الايتين اصلا اذ مقتضى ارسال الرسل على

لسان القوم حمل الفاظهم على معانيها الثابتة عندهم وحمل حقائقها على حقائقهم ومجازاتهم على مجازاتهم و

واذا حمل النهي على الحرمة بمقتضى الاية الدالة على ذلك لا يخرج بذلك عن لسان القوم اذ لو كان في لسان

القوم لغير هذا المعنى فلا محالة يكون مجازا في هذا المعنى ولا ريب ان الحقايق كما انها من لسان القوم كذا المجازات

منها فمجازاتهم لسانهم غير خارجة عن لسانهم قط فلا يكون بين الايتين معارض ومنافي قوله فيمكن الجواب

الخ فيه نظر من وجوه اما اولا فلان النزاع والكلام ليس في نواهي الله تعالى ونواهي النبي صلى الله عليه وسلم فقط حتى ان

يكون بعد ادخال نواهي الله تعالى قد شمل جميع افراد ما وقع النزاع فيه بل الكلام في مطلق النهي الصادر عن

الله تعالى او عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن احد من اوصيائه عليهم السلام او من العلماء او بل وغيرهم بل العمدة نواهي الصادرة من

غير اشخاص لكثرتها وابتناء الاحكام عليها فبعد فرض دلالة الاية على حرمة نواهي الله ايضا بالفحوى يكون

الدليل اخص من المدعى واما ثانيا فلانه لا اولوية هنا اصلا اذ الكلام ليس في وجوب اطاعة النبي صلى الله عليه وسلم و

عدمه حتى يدل ذلك على وجوب اطاعة الله بالاولوية بل الكلام في دلالة النهي على الحرمة وكون نواهيه

دالة على الحرمة وموضوعها لها لا يستلزم كون نواهي الله تعالى كذلك ولا اولوية في ذلك بل ولا دخل لها

هنا اصلا بل لو كان الكلام في وجوب الاطاعة وعدمه لما كانت الاية دالة على وجوب اطاعة الله تعالى لان

وجوب اطاعة العبد لكونه عبدا للمولى وان استلزم وجوب اطاعة السيد بالاولوية لو قال السيد

بعبده يجب عليك اطاعة وكيلي او قال لغيره يجب عليك اطاعة عبدي فلا يدل هذا على انه يجب علينا اطاعته

لابالاولوية

لا بالاولوية ولا غيرها والكلام في دلالة الاية لا في نفس الوجوب وثالثا ان هذا المفهوم مفهوم الاولوية

والاولوية اعتبارية محض وهي عين القياس المنهي عنه بيانه انه لا ريب ولا تامل في حرمة القياس

في الاحكام وقد انعقد على ذلك اجماع العلماء بل هو من ضروريات المذهب وهو على اقسام منها قياس

الاولوية وهذا القسم قد عمل به المشهور وبناء استدلالاتهم في الفقه على ذلك واختلفوا في جهة الحجية

وانه هل من باب القياس والاعتبار او من باب اللفظ فالعلامة رحمه الله في التهذيب على الاول والنصوص

المتواترة الواردة في حرمة القياس وخصوص الرواية الواردة في دية الاصابع يكفي في رد هذا المسلك

وفي الرواية المذكورة ليس الا رد القياس الجلي في الحكم بالاولوية وبهذا لطعن الاخباريون على الاصوليين

اشد الطعن بان شغلكم القياس في اثبات الاحكام مع كون حرمته من ضروريات المذهب والحق انه ليس من باب

القياس ولو حكم احد باعتبار القياس والاولوية الاعتبارية فقد خالف الاخبار المتواترة وخالف سيد

بل انما هو من باب اللفظ ومن جهة الدليل اللفظي يعني ان حكم الفرع الاصلي يفهم من اللفظ عرفا ولغة وعادة وهذا

ليس بقياس بل انما هو العمل بقول السيد وامره فكان ما يفهم من الالفاظ وما يدل عليه بالدلالات الثلث

المعتبرة يجب العمل به والاخذ بمفهومها فكذا هنا وما دل على حجية مداليل الالفاظ هناك دل بعينها هنا والنص

الوارد في الاصابع غير مناف لما قلنا اذ الراوي انما حكم بالاولوية الاعتبارية المحضة التي عين القياس

وحكم بان خلاف ما فهمه من الاولوية وثبوت الحكم من الشيطان فاستحق بذلك الزجر والرد ولو كان فهمه

مستندا الى اللفظ لما عادله الحكم بان خلافه من الشيطان اذ اللفظ غايته الظهور فلو دل دليل على خلافه

اقوى منه لا يرد بل يعمل به فحكمه هذا بذلك يكشف عن انه حكم بذلك لمحض القياس والاولوية الاعتبارية

التي يجعل من ادلة العقلية ومن شانها عدم التخلف لكن بعد ما ثبت ان ذلك من اللفظ وذهب اليه جمهور

الاصحاب ذهب المحقق الى النقل حيث ان النقل يعتبر فيه المجتهد المعنى الاول ولا يجوز هنا قطع يحكم بما عليه

المشهور والحاصل ان الحكم باعتبار نفس الاولوية والاعتبار حجة عين القياس المنهي عنه واولوية وجوب اطاعة

الله على اطاعة النبي صلى الله عليه وسلم اولوية اعتبارية غير مستند الى اللفظ هذا بالنسبة الى اصل وجوب الاطاعة واما

في وضع اللفظ بمعنى كما هو المطلوب هنا فالاولوية ايضا غير مسلمة والسند ظاهر قوله مع ما في احتمال التفصيل من البعد

لا يخفى بعد هذا الكلام او الموضوعات التي يعتبر فيها القطع واليقين كيف يتمسك لاثباتها بالاستبعاد ونحوه مما اعتبر

فيه الظن لم يعتبر بنحو ذلك ففيه من الاستبعاد ما لا يخفى **قوله** طاب مضجعه وقال في النهاية المط بالنهي نفس ان لا تفعل

لا يخفى ان ترك الفعل قد يحصل بالكف عنه وقد يحصل بنسيانه وذهوله عن الفعل وقد يحصل بالتردد في اتيانه ويصدق

في جميع تلك الصور انه لم يفعل ولم يصدر منه الفعل فلو كان المط من النهي نفس ان تفعل يجب ان يكون ممتثلاً

ومطيعا في جميع تلك الصور مع ان صدق الامتثال فيها محل كلام بل لم يصدق الامتثال ما لم يحصل الكف من

المنهي منه بيان المطلب انه لا ريب ولا تامل ان مدلول النهي هو طلب نفي المهية بحسب الاصل او الفعل الطلبي

يطلب فيه المهية الكلية اما وجودا او عدما فكان المط من الامر هو طلب ايجاد المهية فكذا المط من النهي هو

طلب نفيها وانعدامها وعدم ايجادها الكلي لما كان نفي المهية وانعدامها ثابتا قبل الطلب وكان طلبه طلبا للحاصل

مع ان القدرة لم تتعلق بالعدم الصرف وكان من شرايط التكليف القدرة فلا جرم احتيج الى تحمل وتقييد ذلك العدم

بامر وجودي يخرجه عن صرفية العدم وهذا مشترك بين القولين ومحتاج اليه على المذهبين فالقائل بالكف

يرى ان ذلك الامر الوجودي الذي هو مصحح للتكليف ومخرج للعدم الصرف الى ضد الوجود هو الكف ومنع

النفس عن المتابعة الى الفعل المنهي عنه والقائل بالاستمرار قائل بان ذلك الامر هو صفة الاستمرار فانه صفة وجودية

يتعلق بها القدرة ومقتضى الاصل التوقف والسكوت الى ان يثبت احدهما بالدليل الخارج اذ كلا القولين خلاف

الاصل فالواجب ح الرجوع الى الامارات والادلة الخارجية فيستدل القائل بالاستمرار بصدق العرف الاعلى من

لا يفعل الفعل المنهي عنه ولم يصدر منه الفعل اذ نرى ان العقلاء يمدحون من لا يشرب ويترك الزنا والسرقة

ونحوها المحض انه لا يفعلها فلو كان المط هو الكف لما يحسن منهم ذلك اذ الكف لا يحصل الا اذا كان للنفس ميل وشوق

الى الفعل فيصرفها عن ذلك بزمام العقل ونحن نرى يمدحون من لا يخطر بباله الزنا ولا الخمر وشربها بمحض تركها

وبقي انه مطيع في ذلك اقول فيما ذكره نظر ظاهرا والامتثال والاطاعة لمحض الترك وعدم الاتيان بالفعل محل تامل

بل لا تامل في عدم صدقها لمط الترك اذ النائم الغافل تارك للمنهي عنه ولا يصدق الامتثال فكم سلمنا ان النائم

وشبهه لعدم توجه الخطاب اليهما لا يصدق لا اتيان لكن لا ريب ان المكره في الترك الشايق في فعل المنهي عنه لا يصدق

انه مطيع في النهي وممتثل لما قاله السيد بل هو معاند عاص مخالف مستحق عند العرف والعقلاء اشد الملامة و

العقاب

والعقاب وكذا المتردد في الترك والفعل الذي يقدم رجلا ويؤخر اخرى او لنفي في تردده حتى يمضى ومات

لم يقل انه اطاع وامتثل لا يجب في ذلك ح مكر مع انه تارك وغير قادم على الفعل ولم يصدر عنه الفعل والحاصل ان

بين الكف والتساوي لا تباين كلي ولا تساوي بل احدهما عام والاخر خاص اول الوجه العموم والخصوص هو العموم مط

والخصوص كذلك ولا ريب ان الكف اخص فلا بد من وجود مادة يصدق الاطاعة والاستمرار مع عدم حصول الامتثال في الا

الكف ام حتى يصير النزاع معنويا او النزاع اللفظي عن العاقل قبيح ولم نر موضعا بتحقق الاستمرار بدون مع

صدق الامتثال والاطاعة وما ذكرت من مدح العقلاء من ترك الزنا وشرب الخمر بمحض تركه وعدم اتيانه

فقولهم انه ممتثل ومطيع ان اريد انهم يمدحونه في الجملة فلا نابى عن ذلك ولا ينافي ما ذكرنا اذ لا بد ان يحصل

الكف له في بعض الاوقات وان اريد انهم يمدحونه في اي حال حتى انه لو كان مجبورا في الترك او متعمد ونحو

ذلك فذلك ظاهر الفساد نعم قد ينوي الشخص بان لا يعصي ويبنى على ذلك فيمدحونه العقلاء ولكن المدح بما يحققه

راجع الى الامتثال بالامر الموجب لنية فعل الطاعات وترك المحذورات التي هي من لوازم الايمان وبالجملة

المدح لنية ذلك واما المدح المخصوص بترك المعصية العلانية في جميع الاحوال فغير معلوم ولو كان الترك المحض وعدم

الاتيان مط امتثالا ومستحقا للمدح لكان العنين التارك للزنا بسبب ما به العلة الموجبة لعدم امكان صدور الفعل منه

ممدوحا مستحسنا وهذا فاسد جدا بل هو والمجبوب بمنزلة الواحد لا يمدح ولا يذم ولا يكون مطيعا ولا عاصيا و

وبالجملة نقول لو كان الاستمرار المحض كافيا في صدق الامتثال للزم صدقه في المتردد لا اقل ولا اقل في النائم

والذاهل او في المكره ونحوه مع انك عرفت ان المتردد غير مطيع قطعا فان قلت انه على الكف ايضا غير مطيع لعدم

الكف فيه قلت اولا ان المانع لا يذهب له ولا يسئل عن مذهبه وثانيا انه يقول بانه مطيع بالاجماع المركب وعدم

القول بالتفصيل ولولا ذلك لكان غير مطيع عنده فلو قال نحن نعكس القضية ونقول هذا المتردد غير ممتثل بناء

على الكف لعدمه وهو وان كان غير ممتثل ايضا بناء على الاستمرار لكن نقول بانه ممتثل بالاجماع المركب جهة كما

تقول قيل هذا فرع ثبوت فرد ما يصدق فيه تفارق الاستمرار مع الكف مع انه غير ثابت بعد فكيف يمكن الحاق

هذا به مع عدم ثبوته واما مادة الاجماع فغير نافع كما لا يخفى اذ لا يقول القائل بالكف ان صدق ذلك للكف

لا للاستمرار واما الكف فثابت اذ هو اخص من الاستمرار على ما عرفت ثم لو قطعنا النظر عن خصوص المثال لكن

لكن لا ريب ان صدق مادة يصدق الاستمرار بدون الكف لازم والا لتساويا مع ان الظ عدم تحقق وعدم صدق الاطاعة والامتثال الا بكف ما وما ذكره المص فى الاحتجاج من ان تارك المنهى عنه كالزنا يعد فى العرف ممتثلا و يدحه العقلاء على انه لا يفعل لا يثبت ما رامه من اثبات الاستمرار اذ الترك فعل منسوبا الى الفاعل يفهم عرفا ان الترك حصل باختياره وقصده ونيته والترك الكذائى لا يحصل الا بالكف ولو عن مقدمات الفعل فلو كان الترك لا عن قصد بل حصل بالاكراه او التهديد ولم ينسب اليه بل يق حصل الترك وذلك مثل انه نادى يوقع شخص نفسه من السطح فيق اوقع نفسه واما اذا لم يوقع بل وقع من غير اختيار يق وقع او حصل الوقوع وهكذا نظائره فالترك المنسوب الى الفاعل المتعدى الى الفعل لم يكن الا بتحصيله الترك وذلك ليس الا لكف النفس عن الفعل وان جاز هاعن اتيانه فظهر بما حررنا وان القول بالكف فى غاية القوة والمتانة وان العرف والعادة وعلما مساعد لذلك او مناط الامتثال هو الداعى القلبى والامر السلبى الذى هى ديمى بالنية سواء فى ذلك الاوامر والنواهى ولذا لو ترى ان رجلا قد ترك المعاصى باسا واشتغل بالطاعات لكن ظهر بعضه انه مراتى يدنس فلا ريب انه لا يعد ممتثلا لا فى الامر ولا فى النهى وهذا الامر الباطنى لا يحصل الا بالكف او مع التهديد كراه فلا وعدم الرغبة لا يحصل ذلك الداعى والنية الواضحة فكيف يق انه اطاع لا ذن لا محيص عن الكف والقول به قلت فان ان الرجل اذا رأينا انه لم يرتكب الفواحش والمعاصى ويلازم للطاعات ولم نقف على ما يدنسه من الجانب نحكم بعدالته وقبول شهادته وقد امرنا بذلك عن ائمتنا المعصومين ع كافى وذلك دليل على ان محض الترك للناهى يكون امتثالا والا كيف نحكم بالعدالة لمن لم نعلم بانه ممتثل ومطيع ساو ينك فى ذلك قلت هذا اشتباه عظيم اذ الحكم بثبوت العدالة وعدمه امر وضعى وحكم شرعى بل ما جعل الش علامة للعدالة وانما هو العلامة حكم بتحقق ذى العلامة والحاصل ان العدالة امر باطنى هو الملكة الحاصلة للنفس الباعث لارتكاب الطاعات واجتناب السيئات ولكن لما كان الاطلاع على ذلك الامر الباطنى غير ممكن الا لعلام الغيوب فجعل الش لذلك علايم وامارات يحكم بثبوتها وان خالف الواقع فهو بمنزلة اليد الدال على الملكية وان كان فى الواقع غصبا وهو غير موقف على امتثال الاوامر والنواهى بل كما يظهر من كثير من الاخبار ان الاسلام مع عدم ظهور الفسق كاف فى الحكم بالعدالة كما عليه الشيخ وعدم ظهور الفسق عنه وستره واخفاء قبائحه قد جعل الش الحكيم

موجبا بغفران

موجبا بغفران ذنبه كما ورد ان الستر مغفور فيمن ما مو دعت الحكم بالعدالة وعدم الرد بمحض حسن الظاهر حتى انه لو اطلع على معصيته خفاء مع حسن ظاهره يشكل على ذلك الحكم بفسقه وحاصل الكلام ان يق ان المراد بالاستمرار ان كان ما استمر على النفى باى نحو كان فلا ريب فى فساده وان الحق مع القائل بالكف وان كان المراد منه ما حصل باختيار المكلف وبقصده ونيته اى استمرار حاصل على سبيل الاختيار والقصد والتوجه وهذا لا ينفك عن الكف وكذا الكف ايضا ان كان المراد منه الكف عن الفعل المنهى عنه نفسه فلا ريب فى فساده بعدم مساعدة العرف واللغة اذ يلزم ان لا يكون المكلف مطيعا الا اذا اتى بمقدمات الفعل طرا ولم يبق الا الجزء الاخير من العلة التامة وهو الارادة مثلا فكف نفسه عنه ولا ريب فى فساد ذلك فان الامتثال يصدق لو كان الكف عن المقدمات فمن يكنه الزنا بمقدمات كالذهاب الى الفواحش واستر ضائهن وصرف الوجه والذهب المهين ولم يتم من مجلسه وحبس نفسه عن الذهاب فهو ممتثل مطيع فيمكن ارجاع النزاع الى اللفظى بان يق المراد بالكف عن الفعل او عن مقدماته والمراد بالاستمرار الاستمرار الاختيارى الحاصل بقصد المكلف فح اذا حصل الكف حصل الاستمرار وبالعكس لكن كون النزاع لفظيا بعيد فكون المراد من الكف عن الفعل او عن مقدماته لا محيص عنه بل كلما حصل الكف عن شىء كان الكف عن مقدماته او بعد حصول المقدمات لا يمكن الكف عنه ام فلا بد من كون المراد الكف عن المقدمات القريبة التى يق عرفا مقدمة للفعل وباعتبار الكف عنها نسب الكف اليه فبالحقيقة فلا تاويل فى جانب جميع الكف اذا جعل الكف من المقدمات القريبة اذ يق عرفا انه كف نفسه عن ذلك الفعل واما كون الاستمرار الاستمرار الحاصل بالقصد والاختيار حتى تساوق الكف فبعيد مع ان القائل بالاستمرار مصرح بان الامتثال حاصل بنفس ان لا تفعل ونفس نفى الفعل كما يظهر من كلماتهم فاذن لا محيص عن القول بالكف والكف عن نفى الكف فانه كف عنا الحق **قوله** من دون نظر الى تحقق الكف لا يخفى ما فيه اذ على هذا يلزم عدم الفرق بين العنين وبين من يكون فى غاية من الشهوة والشبق ولا تامل فى فساد ذلك والتحقيق ما قلنا من ان الترك لو كان بالاختيار يصدق الامتثال ولكن هذا الترك لا يخرج عن كف ما فان كان الترك لا عن اختيار فلا يصدق انه تركه بل يق ترك وحصل الترك لم يكن ممتثلا قط وهذا ظاهر **قوله** وقال قوم بافادته الدوام والتكرار **اقول** ذكر التكرار عنهم سديد اذ اطلق التكرار انما يناسب فيما لو كان

الافراد والجزئيات منهيا عنها ولا ريب ان النهى لا دلالة له على ذلك بل انما يدل على طلب نفى الماهية المجردة عن التشخصات
واما تحقيق المقام ان الاوامر والنواهى بل كلما يوخذ من المصدر و يشتق منه بحسب المادة على الحدث المجرد والماهية
للعراة عن التشخصات وبحسب الهيئة على طلب تلك الماهية وجودا او عدما او حصولها فى احد الانحاء او نفيها عنها
فالامر المجرد عن القرينة انما يدل على طلب ايجاد الماهية لكن لما كان المقصود من الامر ايجادها وحصولها فى الخارج
وهو غير ممكن الا بالتشخص و مميز اذ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فالامر بايجاد الماهية امر بايجاد مقدماتها
الوجودية و مشخصاتها الخارجية ويدل على ذلك دلالة عقلية تبعية غير معتبرة فى دلالة الالفاظ عند التحقيق
ودلالة التزامية معتبرة عند الاكثر فيحقق اطلاق التكرار والمرة هنا ولذا قال قوم بافادته التكرار وقوم
بالمرة وقوم بالماهية المجردة ومعنى التحقيق فيه فى بابه مستوفى واما النهى فلما كان المقصود منه نفى الماهية وبقائها
على العدم وعدم حصولها فى الخارج والامور المنفية المعدومة غير محتاجة الى مقدمة ولا الى مشخص ومميز
والاحتياج الى التشخص والمميز انما هو فى طرف الوجود فاذا قال السيد لا تزن كان المقصود عدم الزنا ونفيه
بالمرة وهذا غير محتاج فى الامتثال به الى تحصيل مشخصات كل فرد من افراد الزنا اذ المشخصات انما كان
كان الاحتياج اليها فى وجود الماهية ولا الى نفى تلك المشخصات والمقدمات كلها بخصوصها بل يكفى نفى واحد
منها والحاصل ان الاعدام امور غير متميزة ولا متشخصة ولذا يجتمع بعضها مع بعض ويمكن طلب كثير من الاعدام
فى ان واحد ولذا نقول ان المنهى عن الزنا والظلم وهكذا من النواهى متوجه فى جميع الحالات الى المكلف بخلاف
الامور الوجودية فانها لا يمكن وجودها فى الخارج الا بعد تشخصها ولذا اذا لم يمكن الاجتماع لم يتوجه الى
المكلف الا امر واحد فظهر بما قلنا ان المطلوب من النهى ليس التكرار ولا يناسب ذكر التكرار فان قلت قد
سبق فيما مر ان العدم المحض والليس البحت غير مقدور والتكليف فرع القدرة ولا يمكن التكليف الا اذا
لوحظ معه امر وجودى فاذا لوحظ معه امر وجودى فقد انخرط فى سلك الوجوديات التى لا بد
فى حصولها من مميز ومشخص واتيم قولك ان الاعدام غير متميزة الا متعددة ولا متشخصة بل هى متعددة
بتعدد ملكاتها وتتميز بتميزها فعدم البصر الحاصل لزيد غير عدم البصر الحاصل لعمرو وهكذا وكذا عدم الزنا
مع المرأة الفلانية وغيرها مع غيرها فلو لوحظ فى النهى عن الزنا النهى عن هذا الفرد الخاص منها وذلك الفرد

وهكذا الفرد

وهكذا الفرد المشخص بحسب هذا الزمان وذاك الفرد الحاصل فى الزمان الذى لم يتى بعد وهكذا يمكن ان يقى
انه للتكرار بحسب الافراد الممكنة الحصول فى آنات الزمان قلت ما ذكرت من انه لا بد من ملاحظة امر وجودى
يمكن باعتباره التكليف والطلب حق ولا محيص عنه لكن بمجرد ذلك الانخراط فى سلك الوجوديات المحضة المتميزة
المتميزة المتشخصة غير مسلم بيانه انك قد عرفت ان المطلوب الحقيقى فى النهى بحسب القواعد اللفظية يكون هو طلب
نفى الماهية ولكن لما كان ذلك بمجرده غير ممكن الطلب لعدم قدرة المكلف بذلك لوحظ مع ذلك وصف وجودى
لتصحيح التكليف فالقائل بالكف مثلا قال المطلوب كف النفس عن الماهية وايجادها وهذا لا يوجب جعله
كالامور الوجودية والحاصل ان ادنا ما يصحح التكليف ضم الامر الوجودى وهو ليس الا باعتبار تعلق قدرته
المكلف بالنسبة اليها وامكان تاثيره فيها وهذا القدر كاف فى صحة التكليف وهذا لا يوجب جعله
كالوجوديات اذ بعد التفات النفس الى ماهية الزنا مثلا اذا لم ينو وكف نفسه عن بعض المقدمات ولو
كان هو تصويرها وخيالها لئلا تشوق النفس يحصل امتثال النهى قوله طاب ثراه الحق امتناع توجه الامر و
النهى اقول ههنا مقامان احدهما جواز الجمع بينهما والاخر صحة المامور به لو جمع بينهما وعدمها وبعبارة اخرى الكلام
تارة يقع فى مقام الحكم التكليفى والاخر فى الحكم الوضعى اما الاول فلا ريب ولا اشكال فى عدم الجواز وانه لا يجوز
له ان يجمع بينهما فيما هو محل النزاع وهو فرض سعة المامور به بل لو جمع بينهما العوقب واما الثانى فهو محل
الكلام وانه لو عصى وجمع هل يكون صحيحا موافقا للامر ومتثلا ام لا ومرجعه الى ان الامر العاصى عن الشرايع
لتكليف الخاص هل يكون ح آثما كانه يكون قبل زمان تلبس المامور باللباس المنهى عنه ام لا فمن لم يجوز الاجتماع
يحكم بعدم صحته الامر فيلزمه الحكم بالفساد لان الصحة موافقة الامر وحيث لا امر فلا صحة ومن يجوز ذلك يحكم
بصحته ح الامر ح آثم لا بمعنى انه امر الشارع ح اعنى مايصلى فى المكان الغصبى مثلا بهذه الصلوة الخاصة المتلبسة بالغصب
لانه يمتنع صدوره عن الشارع الحكيم لقبحه ولذا قلنا انه لا يجوز له ح الجمع بين الصلوة والغصب بحيث لو جمع لعوقب على ذلك
بل بمعنى ان فى زمان اتيانه بالصلوة فى المكان المغصوب ايضا يكون مخاطبا بالصلوة ومامورا بايجاد طبيعتها من
غير ملاحظة الخصوصية من هذا الفرد وهذه الخصوصية او غيرها مقدمات لوجود الطبيعة فى الخارج غير مقصودة
لفظا فاذا ثبت وجود الامر وتعلق الخطاب بطلب ايجاد الطبيعة والماهية فلو تلبس الماهية بلباس الحرام يكون ممتثلا

ممتثلا باعتبار اتيانه بالماهية و معاقبا باعتبار ارتكاب الحرام هكذا القول من يجوز الاجتماع فهو قائل بان الامر لطلب
المهية و هكذا النهى كما عليه جماعة من المتاخرين و اما من يقول بافادتهما الدوام و التكرار كما عليه بعض علماء الاصول
فلا يمكن القول بالجواز اصلا اذ متعلقهما ح كل فرد فرد فلا يمكن ان يكون الفرد العين مورد الامر و النهى
اتفاقا للزوم تكليف ما لا يطاق و هذا اول ما يرد على القائلين بالجواز و هو ان قولكم بالجواز مط على جميع
الاقوال مع ان القائلين بالتكرار فى كليهما لا يمكنه ان يقول بذلك و اما بناء على ان الامر للطبيعة كما هو الحق و لا اما لزم
استعمال الحقيقة و لا ريب ان الامر موضوع لطلب الماهية و التشخصات خارجة من مفهوم الامر و عدم قيام قرينة
صارفة عن معناه الحقيقى الى طلب الافراد و الاشخاص من اللفظية و العقلية و ما يتوهم كونه قرينة صارفة من عدم امكان
ايجاد الطبيعة فى الخارج مع ان التكليف فرع القدرة كما يقول المص ره ففيه منع عدم تمكن ايجاد الماهية فى الخارج
او يكفى فى التمكن تمكن ايجاده و لو بالواسطة كما اجابه رحمه الله عن الاستدلال بوجوب المقدمة اذا كان سببا
و النهى للافراد بناء على ما هو المتبادر منه فى العرف و العادة فيكون كل فرد من افرادها منهيا عنه بخصوصه
فهو بمنزلة الفاظ العام الدالة على ثبوت الحكم لكل فرد من افرادها فح نقول الامر و ان تعلق بالمهية على ما قرر من
لكن لا ريب ان المطلوب من الامر هو طلب ايجاد الماهية و ايجادها فى ظرف الوجود و تلبسها بلباس الوجود
الخارجى الذى لا يمكن ذلك الا بتشخصها بتشخص و تلبسها بلباس خاص جزئى حقيقى لا طلب ايجادها فى ظرف الذهن
و الحاصل ان الامر لما كان تكليفا و مطلوبا منه ايجاد الماهية فى الخارج لا يمكن ان المكلف قطع النظر عن التشخصات
الخارجية بالكلية و لا نسوى لا انا رجعنا عن القول بالمهية الى القول بان المط الافراد بل نقول المط
المهية المتشخصة بالوجود الخارجى التى لا بد لها من تشخص اذ معنى صل اوجد الصلوة فى الظرف الخارج و هذا
فى الحقيقة ان لم نقل ان معناه عين طلب التشخص نقول ان معناه طلب المهية المتشخصة فالتشخص له مدخلية فى
الطلب و لو قطعت النظر عنه بالمرة لا يصح منه الطلب اصلا و لا نقول ان اللفظ دال على ذلك بل نقول ان اللفظ يدل
على طلب المهية اللابشرط على ما هو التحقيق لكن طلب ايجاد المهية و طلب ايجاد المهية تحصيلها لما لم يمكن بدون التشخص
لا بد فيه من كون التشخص منظورا لنظر الامر و لم ينكر اللابدية العقلية احد من العلماء و لما ذكرنا من لا بدية ملاحظة
التشخص الذى هو احد المقدمات فى التكاليف و لم يدون ملاحظة لا معنى لطلب ايجادها فى الخارج ذهب الكثر الى دلالة

على وجوب المقدمة دلالة لفظية و نحن و ان لم نقل بذلك لعدم تبادره من اللفظ لعدم اللزوم العرفى المعتبر فى دلالة الالتزام
لكن لا نشك ان الامر حين ما امر لاحظ التشخص الذى هو مصحح للتكليف فان قلت ان اللفظ انما يدل على طلب المهية من
حيث هى هى و لا يدل على شئ سوى ذلك فالمط منه هو الماهية اللابشرط و هى لا تنافى وجوده مع الشرط و التشخص
و لا ريب انها يمكن الحصول و لو بالواسطة كما ذكرت فما بالك تجعل التشخص جزء للمامور به قلنا نحن و ان وافقناك
فى عدم الدلالة اللفظية على غير الماهية لكن نقول ان المط منه هو طلب ايجاد المهية فى الخارج و ايجاد الماهية هو تلبسه
بلباس التشخص فكيف يمكن ان يقول البسها بلباس التشخص و لم يلتفت الى التشخص اصلا فلا بد من ملاحظته و
بعد ما التفت اليه فلا يمكن ان يامر بالتشخص الذى قد نهى عنه صريحا فى مقام امر اذ يكون مبغوضا مردودا
لا يمكن ان يصير محبوبا مقربا الى المولى و ما هو الا تكليف بما لا يطاق اذ هو فى الحقيقة بمنزلة افعل هذا
الفعل و اوجد هذا الشخص و لا تفعله و لا توجده و هو مح منه نعم فالتشخص الواحد الذى يمكن وجود المهية
المامور بها فيها و المنهى عنها ايضا لا يمكن ان يكون مبغوضا و محبوبا و محللا للاجتماع فلعله مراد السيد ره اما
عن الامر او النهى لكن لما كان النهى للدوام و التكرار فكان المط منه النهى عن جميع افراد الماهية بالدلالة اللفظية
و اما الامر فلما كان المط هو ايجاد المهية من دون ملاحظة فرد و ملاحظة انما هو لعدم التمكن من ايجادها
بدونه فالامر ايضا يدل على التشخص لكن لا بالدلالة اللفظية المعتبرة فكان النهى فى دلالته على ترك التشخص
مضافا بالنسبة الى الامر و لذا قدم على الامر لما يقال من انه دفع للمضرة و الامر جلب للمنفعة و الاول اولى اوكما
ان فى النهى دفع مضرة و كذا فى فعل المامور به دفع للمضرة الحاصلة بتركه و هكذا فى امتثال النهى جلب للمنفعة ففى
كل منهما جلب و دفع فان قلت ان مقدمات وجود الماهية و تشخصاتها لم يكن منحصرة فى هذا الفرد الحرام ليرد ما
ذكرت من لزوم التكليف بما لا يطاق او غيره بل لها تشخصات عديدة مباحة يمكن ايجادها بتلك التشخصات و ذلك
مصحح للامر بايجاد الماهية فمن ما يوجدها فى ظرف الحرام يمكنه ايجادها فى غيره من الظروف المباحة فلذلك امر
الحكيم بايجادها و سواء اختيارك هذا الظرف الحرام لا يؤثر فى اصل المهية المامور بها فى شئ حتى يمكن ايجادها
فى الخارج بوجه فاحش و اختيار الوجه القبيح غير مستلزم للتكليف بما لا يطاق او التكليف بالقبيح قلت لو كان
اختلاف الجهة مجديا لما كان بين العام و الخاص مط و من وجه فرق اذ لو قيل اكرم العلماء او عالما و لا تكرم زيدا

او صلى ولا تصل فى الدار الغصبى فيمكن ان يق ان ديغا لو اكرم بنية انه عالم او صلى فى الدار الغصبى بقصد ايجاد الطبيعة
الكلية ضمنا متثل باعتبار وجود الطبيعة المطلوبة ولم يتمثل به احد وقولك ان الفهم العرفى هنا مانع عنه بخلاف الكلام
من حيث اختلاف الجهة مع انه لو ثبت الحكمين بالاجماع ايض يحكم بالتخصيص وعدم جواز الاتيان فى المفرد المنهى عنه مع ان
فهم العرفى فى الاجماع لا معنى له اذ ليس بلفظ حتى يرجع فى فهمه اليه ولئن سلمنا ان خصوصية العموم من وجه لها مدخلية
فى الجواز لا اختلاف الجهة مط فنقضت بالصلوة فى الحمام مثلا او غيره اذ لا دخل لها بالعموم من وجه فنقضك يكشف
عن ان المناط اختلاف الجهة مط مع انك صرحت فى العموم مط لا وجه له اصلا وايض سلمنا ان العموم المط خارج عن محل
البحث وان الكلام فى العموم من وجه لكن يرد عليه انه لو اتفق فى ضيق الوقت فى المحل الغصبى ان يحكم بالامتثال
والمعصية لو صلى ح فيه كما اذا ابلغ باربع ركعات وهو فى الدار الغصبى او من الحيض فى ذلك الوقت وهى هناك
مع انه لم يقل به احد ولو كلف بالتكليف الصلوة والاجتناب لزم التكليف بالايطاق البتة فان قلت ان لزوم
ذلك فرضيه واضحة فى عدم الاجتماع قلت ما ذكرت مط يشمل ذلك ايض وعلى فرض خروجه عن محل البحث نقول لو اخر
المكلف الصلوة الى اخر الوقت واتفق انه وقع فى المكان الغصبى فهنا يصح التكليف فهو امكان الاتيان بالمامور
به قبل وقوعه فى الغصبى موجود فلا يجب للتكليف اصلا واما المكلف ايض لا تقصير عليه اذ تاخيره انما كان باذن
الش فلا يتوجه ان الايجاب بالاختيار لم نخ تمثل نقول بالاجتماع بمعنى انه لو صلى امتثل وكان معاقبا فو امتحانه
ما يفعل المكلف حتى لا يكون عاصيا مع انه لا تقصير عليه وهل هو الا التكليف بالمح سلمنا ذلك لكن اتجه ما يرد
عليهم انه اذا تلبس المكلف بالصلوة واحرم فانا نقول بفساد صلوته من اول الامر وعدم جواز دخوله فيها فثبت
المدعى واما نقول بالصحة كما هو مدعاكم فبعد صحة التكبيرة مثلا وصحة ما بعدها من القراءة فلا بد لك ان
تقول بوجوب الاتيان بابعدها من الاجزاء او من المقرر المبرهن عليه حرمة قطع الفريضة وافسادها ففى
تمام والا
كل جزء جزء من الركوع والسجود وغيرها من الاجزاء يتوجه على قولك ويزعك عليه النهيان الحتميان النهى
عن القطع والامر بالامضاء والنهى عن الكون والامضاء فهو قبل الركوع منهى عن الركوع للزوم التصرف
فى الغصب ومنهى عن عدم الركوع للزوم الافساد وهكذا وهذا لا تقول به عاقل فان قلت لما كان التقصير
من قبله لا من قبل الامر فلا عذر فى ذلك وان لزم التكليف بالايطاق اذ الايجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار

قلت

قلت لا ريب فى فساد التكليف بالايطاق وفى قبحه وشناعته وقولك ان الايجاب بالاختيار لا ينافى الاختيار نحن
ايض نقول به لكن اذا لم يستلزم التكليف بالايطاق وهو ما اذا لم يسلب منه الاختيار واساد بقى منه علاقة الاختيار
المصحح للتكليف واما اذا كان الاختيار مسلوبا عنه بالمرة فلا معنى للتكليف وان كان ذلك بفعله فم قطع يده وسلب منه
الاختيار فلا معنى للقول بانه مكلف بالوضوء والغسل اليد وان كان قطع اليد بسوء فعله وهل يمكن القول بفساد
وضوئه الى اخر العمر باد تكاب معصية واحد وقد تاب عنها وهذا مما لا ريب فى فساده نعم اذا كان صفة الاختيار غير
مسلوبة بسببها يصلح التكليف يتوجه ذلك ونقول به كالكافر المعاند المصر على كفره ومعاندته فهو مع هذا الامر
مع ايمانه ومع ذلك مكلف بالاسلام ومعاقب بتركه انا فانا ولولا ذلك لما تم التكاليف بالنسبة الى الكفار اما
من ذهب منه الاختيار ولا يمكنه الطاعة فكيف يتق بالتكليف فالمهند الفطرى الذى نشأ فى الاسلام اذا تاب وندم
وندم عما قال بنيه وبين الله يصح توبته وعباداته مثل ذلك الدليل العقلى القاطع ويدل عليه المشهور من العلماء خلافا
النادر فلا يصح مط فيرد عليه ما ذكر نعم لا تقبل توبته بالنسبة الى الاحكام التى لا يستلزم عدم القبول بالنسبة اليها
تكليف بالايطاق كالقتل وتقسيم الورثة ماله واباحته زوجته وعدتها وتزويجها اما لو لم تقبل وندم عما
فعله فالقول بانك مامور بالصلوة ولا يقبل منك وكذا غيرها من التكاليف فلا يفهم معناه فح مسئلتنا هذه نقول
اذا دخل فى الصلوة وحولا صحيحا شرعيا فزال عنه الاختيار ولا اختيار له فى الفعل والترك بل يلزم عليه الفعل شرعا
فح ذلك القول بانه منهى عن الاتمام ايض ويحرم عليه التصرف فى الغصب مع عدم امكان الاتمام الا بالتصرف فيه بعينه
هو القول بالتكليف بالايطاق والفضلاء القائلين بالجواز من الشيعة كالمقدس الاردبيلى ومن يحذو حذوه
هم الذين حكموا بالقبول توبة المهند الفطرى للزوم التكليف بالايطاق ولا مستند لهم سوى ذلك اذ عمومات
قبول التوبة يخصصه بما دل على قبول توبته وكفره ولتحقيق المسئلة مقام اخر فان قلت قد تقرر انه اذا لم يكن
فى
مقدمة الواجب منحصرا فى الحرام بل كان له مقدمتان مباح وحرام واتى المكلف بالواجب فى ضمن الحرام فهو ممتثل عملا
صورة الانحصار وذلك يكشف عن عدم التكليف فى الواقع وذلك كون يريد الوضوء بالماء المباح التى يكون
فى وعاء مغصوب فاذا اغترف الماء فى ذلك وتوضأ بها فاسد بخلاف ما اذا وجد فان وضوئه ح صحيح
وكذا السالك فى الحج فى طريق غصبى وتمكن فى محرم قطعه وهذا كله كاشف عن عدم تعلق الامر بالمقدمات بوجه

وان المقصود من الامر هو ايجاد الطبيعة مط فلو كان له فردان احدهما مباح والاخر حرام واتى بالحرام يسقط فعله يكون
اتيانه بالمامور به الحقيقي وان كان معاقبا بوجه اخر بخلاف صورة الاتحاد لعدم الامر قلنا فرق بين هذه الامثلة
ومسئلتنا هذه فانا معترفون بمقالتك هنا بل نشيد ونؤيده فلا يرد علينا شيء اذ المقدمات التي نقول لو اتى
بالواجب في ضمنها كانت مجزية هي ما اذا كانت مقدمات خارجة مقدمة وجودها على وجوده بحيث حين الاشتغال
بالواجب لا يستلزم صرف حرام اصلا وذلك كالسلوك الى الحج واخذ الماء للوضوء واما اذا كانت المقدمة
مقارنة لوجود الماهية بل كانت هي مظهر الوجود المهية بحيث لا يكون بينهما اثنان فلا نقول بذلك وقياسه بذلك
قياس مع الفارق بل نقول لو كان اختلاف الجهة مجديا ويجمع تصادق كل بعنوان الامر لوجب ان يتقى اذا قيل
اكرم العلماء او كل عالم ولا يكرم احدا من الفساق انه يجب اكرام زيد العالم الفاسق وعدم اكرامه وحرمته ولم
يقل به احد سلمنا ان عدم الامكان هنا لتوجه الامر والنهي الى الشخص بخصوصه لكن اذا قيل اكرم عالما ولا تكرم
احدا من الفساق **تقرير اخر** اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي والاقرب هو الجواز وتحقيق هذا المطلب يتوقف
على بيان مقدمات الاولى ان متعلقيهما اما ان يكون متحدا او يختلفا فمع الاتحاد لا يجوز الاجتماع عقلا ولا يجوز التكليف
الا على راي من جوز التكليف بالمحال سواء كانت الوحدة بالشخص كقول القائل افعل هذا ولا تفعله او بالنوع كقوله
صل ولا تصل وكذا مع تعدد الجهة فيما ان لم يكن انفكاك احدى الجهتين من الاخرى بمعنى ان يكون الجهة والحيثية
جهة تعليلية كما اذا انحصر الماء او المكان بالغصبي فان التكليف بالوضوء منه مع النهي عنه قبيح عقلا وكونه مامورا به
من حيث انه وضوء ومنهي عنه من حيث انه غصب غير صحيح بجد مع عدم الانفكاك فلا بد حينئذ من رفع الامر او النهي
واما اذا كان الحيثية حيثية تقييدية بان يصير النوع بواسطة تقيده بالقيدين المختلفين صنفين احدهما مامور به
والاخر منهي عنه كما في قول الشارع صل مخلصا ولا تصل ريائا فهذا جائز من غير كلام وليس من باب اتحاد المتعلق
في شيء لاختلاف الموضوعين وهذا من قبيل اعتق المؤمنة ولا تعتق الكافرة وهذا داخل في القسم الاتي المقابل له
وهو اختلاف المتعلق واما مع اختلاف المتعلق فيهما فالنسبة بينهما اما ان يكون تباينا كليا او جزئيا او العموم
والخصوص المط فالاول كقولنا صل ولا تصل تقم ولا اشكال فيه والثاني كما في قولنا صل ولا تغصب وهذا هو
محل النزاع في المسئلة فان متعلق الامر هو طبيعة الصلوة ومتعلق النهي هو ماهية الغصب فان اجتمعا المكلف في

في فرد واحد فمن اجاز الاجتماع صححها ومن لم يجز ابطلها وبعض من اصحاب المذهب الثاني حكم بالصحة لا بجواز الاجتماع
بل لترجيح جانب الامر على النهي ويجيء الكلام ان شاء الله تعالى والثالث كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة وانما يحل
النزاع في الاول دون الاخير منه فمن هذا القسم انما هو من جهة عدم فهم العرف التعارض في هذا القسم وانهم يفهمون تقييد
الامر بغير صورة النهي والا فمع قطع النظر عن التقييد والتخصيص فالكلام في جواز اجتماع الامر والنهي هنا وعدمه هو
الكلام في العموم من وجه من غير تفاوت فالمانع هنا يحكم بالفساد من باب العقل والعرف واما المجوز فحكمه بالفساد هنا
انما هو لعدم الامر وان كان مقتضى العقل الجواز والصحة وسنشير المجوز الاجتماع هنا ايضا الثانية ان الاوامر التي
في الشريعة لها اقسام ثلثة منها ما يكون المراد منها مجرد الشرطية المطلقة من غير اشتمالها على الطلب والمطلوبية
كما في اغسل ثوبك وبدنك ومنها ما يكون مشتملة على المطلوبية من غير ان يكون عبادة كما في الواجب من المعاملات
ومنها المقيدة بالاخلاص والنية وهي العبادات ففي الاول منها لا يتفاوت الحال بين حصوله على وجه المشروع او
غيره حيث ان الشارع جعل الغسل من حيث هو سببا للتطهير سواء كان على وجه محرم كالغسل بالماء الغصبي او غيره فلو
غسل على وجه منهي عنه حصل التوصل به الى الواجب ولا يحتاج الى اعادته وهذا معنى قولهم ان الواجب التوصلي
يجتمع مع الحرام النفسي ومن هذا القبيل قطع المسافة للحج بطريق مغصوب واما الثاني فمنه انقاذ الغريق واعطاء
الحق لمطلوبيتهما ووجوبهما شرعا وهذا القسم ينحل الى صورتين فتارة يكون بين المامور به والمنهي عنه هو العموم
المط كما لو صرح الامر بانه يجب عليك انقاذ الغريق ويحرم عليك الانقاذ بوجه مخصوص فلا اخذ من موضع المخصوص
فعلى فهم العرف هنا التخصيص والتقييد وان المطلوبية منحصرة بغير هذه الصورة فلو اتى به على الوجه المنهي لا ريب
في عدم صدق الامتثال لانه غير الامر ولا امر هنا للغرض ولكنه مسقط للغرض ولذا لا يجب اعادته بالوجه المباح
بل يحرم وهذا هو الغالب في اوامر الموالي بالنسبة الى العبيد فان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا
تخط في المكان الفلاني فلو خاطه فيه كان مذموما لكنه مسقط للمطلوب وهو الخياطة في المكان المباح فلا يجب
عليه الاعادة والفرق بين هذا والقسم الاول من حيث ان في الاول فهو الغسل بالوجه المحرم ليس من باب الاسقاط ط
بل من باب اجتماع الوجوب الشرطي مع الحرام كما في البيع وقت النداء على القول بعدم دلالة النهي على الفساد في
المعاملة بخلاف هذا القسم فانه من باب الاسقاط لا من الاجتماع فانه فرع تحقق الامر وقد فرضنا فهم العرف التقييد

وصورة اخرى يكون بينهما هو العموم من وجه كما في قوله خط ولا تكن في الموضع الفلاني فانه لو اتى بهذه الوجه لا شبهة في صدق
الامتثال والاطاعة بجهة الامر وان كان معذوما من جهة اخرى والحكم انه مطيع عاص بجهتي الامر والنهي وليس ذلك
من باب الاسقاط في شيء بل في العموم والخصوص المط انهم الحكم بالتقييد مط وفي جميع الموارد حتى يقال بلا لحاظ سقاط
او للعموم الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اشتر اللحم ولا تشتر من الشخص الفلاني فاشترى منه لحافي غاية الجودة
والسمانة يعد ممتثلا من جهة وعاصيا من اخرى وعلى تقدير تسليم ذلك في العموم المط كلمن لا ريب ان العموم من وجه
ليس من هذا القبيل للامر وصدق الامتثال وغرضنا من هذا الكلام والتفرقة بين الصورتين في هذا القسم من ان الحكم
بعدم الاعادة في الاولى من باب الاسقاط وفي الثانية من باب صدق الامتثال هو الرد على المانعين للجواز حيث
انه اشتبه عليهم الامر ولم يفرقوا بين كون الشيء مسقطا لشيء وبين كون الشيء مامورا به بحيث يعد الفاعل له ممتثلا
وزعموا ان كل موضع يجتمع فيه الامر والنهي بحسب الظاهر فان حكم بعدم الاعادة كما في المسئلة العرفية الاشتراط فانما هو من باب
ان الحرام مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام لعدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وحاصل الرد
ان هذا انما يتم مع اتحاد عند عرض ما ذكرنا من المثال على عرف العقلاء يفهمون منه الصحة وصدق الامتثال وهذا
شاهد صدق واول دليل على جواز الاجتماع عقلا لحكمهم بذلك من غير ارتياب وليس المراد مجرد الاستناد
الى الفهم العرفي والدلالة اللفظية حتى يرد ان كلام المانعين انما هو في الجواز العقلي وعدمه والفهم العرفي على تقدير
ثبوته لا دخل له بالجواز العقلي وعدمه بل المراد ما ذكرنا بيان سر انفهامهم ذلك وانه اذا راجعنا الى وجداننا
لم نر استقباحا في ذلك ووجدنا ان العبد لو اتى بالمامور به في ضمن الحرام لكان اتيانه ممتثلا للسيد ولو كان
الامر كما ذكروه لما جاز الحكم بصحة المعاملة مع اتيانها على وجه محرم كما في البيع وقت النداء وبعدما عرفت هذا فاعلم
لا فرق بين هذا القسم والقسم الثالث وهو كون المامور به عبادة فانه لا تباين بينهما فلا فارق الا من حيث تقييد
العبادات بنية التقرب فيما ذكرناه وقصد الاخلاص دون غيرها فكما ان فيما ذكرنا من اوامر الموالي بالنسبة
الى العبيد وكذا الاوامر الصادرة من الشرع من غير العبادات التي ليس المراد منها مجرد الشرطية المحضة بل مشتملة
على المطلوبية كالستر على قول جاز اجتماعه مع الحرام عقلا ولا يخرجه من المطلوبية سواء كان النسبة بين جهتي الامر
والنهي هو العموم المط او من وجه لصدق الامتثال كذلك الكلام في العبادات من غير فرق فان المامور به في الصلوة

انما هو الطبيعة الكلية والفرد الجزئي المعين ليس الا مقدمة للوجود وكون الفرد بفرديته منهيا عنه لا ينافي قصد
التقرب بالاتيان بالماهية المطلوبة المتحققة في ضمنه فلو اتى بها في ضمن هذا الفرد كان ممتثلا من جهة اتيانه بالمامور به
ومعاقبا من جهة ارتكابه المنهي عنه بل نقول في العموم المط كقوله صل ولا تصل في الدار الغصبي لا ضير في كون الطبيعة
من حيث هي مشتملة على المصلحة ومطلوبة ومن حيث تحققها في ضمن الخصوصية مبغوضة مع قطع النظر عن الفهم
العرفي لو اتى بها في ضمن تلك الخصوصية كانت محكومة بالصحة وان فعل حراما فان قلت لا ينحصر الفارق بينهما فيما ذكرت
بل بينهما فرق اخر وهو ان النهي في العبادات يقتضي الفساد بخلاف غيرها من المعاملات فكيف يجامع النهي
مع الصحة قلت ان كلامنا هنا في جواز الاجتماع عقلا وعدمه لا في دلالة اللفظ مع ان الحكم بالفساد انما هو اذا تعلق
النهي بنفسها او جزئها او شرطها كما سيأتي انشاء الله ومحل النزاع وهو ما كان بين الجهتين تباين جزئي ليس النهي متعلقا
بشيء منها لان المامور به غير المنهي عنه حيث ان متعلق الامر هو طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وكون
النهي متعلقا بهذا الكون الخاص لا يستلزم كون مطلق الكون الذي هو جزء للطبيعة الحاصل في ضمنه منهيا عنه حتى يرد
ان النهي تعلق بالجزء فيفسد نعم في مثل قوله عم اقرا سورة في الصلوة ولا تقرأ سورة العزيمة يحكم بالفساد لو قرأها
لا لعدم اجتماع الجهتين جواز الاجتماع بل لعدم الامر المستفاد من فهم العرف التقييد فالنهي المتعلق بالجزء يكشف هنا
عن عدم كون الصلوة المشتملة على السورة العزيمة مامورا بها وكذلك الامر في المعاملات لو ثبت الفهم العرفي فيها
وما توهم انهم لا يحكمون بالفساد فيها في اكثر وان كان بين الجهتين العموم المط توجه عدم انفهام العرف التقييد فان
قوله اغسل ما لم يكن مطلوبيته الوارد بنفسه بل المراد به هو السببية او الشرطية وهي حكم وضعي فورود
النهي عن الغسل بالماء المغصوب لا يخرجه عن السببية وكذا قوله تع اوفوا بالعقود ولا تعقد العقد الفلاني
فانه لو لم يفهم منه التقييد يحكم بالصحة لو اتى بذلك العقد الحرام فعلم من هنا ان لا فرق بين العبادات والمعاملات
فيما ذكرنا وانه على تقدير ثبوت الفهم العرفي فيهما فالحكم متحد وكذا وكذا مع عدمه والاختلاف بينهما في الصحة
والفساد انما هو لثبوت الاختلاف في الفهم بالنسبة اليهما فاحفظ هذا عسى ان ينفعك في الموارد تقرير اخر
اعلم انه لا اشكال في جواز الاجتماع الامر والنهي ان كان المتعلق واحدا بالوحدة الجنسية او النوعية بان يتعلق
الامر بفرد من احدهما والنهي باخر بل لا يظهر فيه خلاف الا لبعض من المعتزلة حيث جعل الحسن والقبح

من مقتضيات الماهية الجنسية حيث فيه نافية لانه يختلف بالوجوه والاعتبارات سلمنا لكنه لو لوحظت الماهية من حيث
هي هي كالصدق واما بملاحظة اضافتها الى شيء اخر فقدمها وقبحها فان ماهية الحيوان المقيد بتشخص بشخص
اذ نوعي غير المطلق اذ نوع اخر منه فلا يعقل في اختلاف الفرد او النوع الاتحاد بحسب الجنس وكذا لا اشكال في عدم الجواز
اذا كان واحدا بالشخص مع اتحاد الجهة كما انه لا خلاف فيه الا من قول من يجوز تكليف ما لا يطاق وانما الاشكال فيه
مع تعدد الجهة والمسئلة مبنية على ما تحقق سابقا من الاختلاف في متعلق التكاليف انه الماهية او الافراد وقد مضى
الكلام فيه وان الامر لا يدل الا على الطبيعة لا بشرط شيء لكونه ماخوذا من المصادر الخالية عن اللام والتنوين ولم
يستفد من الهيئة ازيد من الطلب الحتمي والاصل بقائه على حاله وكذا المتبادر منه طلب الماهية دون الفرد وفهم الفرد
انما هو من جهة العقل وانه مقدمة لايجادها في الخارج فلا يستلزم ذلك كونه مرادا من اللفظ ومقتضى ذلك انه لو لم
يكن المقدمة منحصرة واتى بالماهية في ضمن المنهي عنه بسوء اختياره كان اتيانا للمامور به وان فعل حراما واما على تقدير
الانحصار فان كان من قبيل صيرورة الطفل بالغا في مكان مغصوب ولم يبق من الوقت الا مقدار اداء الفعل فلا
اشكال في عدم جواز الاجتماع ح قطعا لقبح التكليف بما لا يطاق وهكذا الوضوء من المصب الغصبي مع الانحصار فيه
فان المقدمة ح غير مقدورة والمانع الشرعي كالمانع العقلي والشرع ح تقديم النهي على الامر واما ان لم يكن من هذا
القبيل كما اذا دخل الوقت في مكان مباح يتمكن من اداء الفعل فيه فلم يفعل حتى ضاق الوقت واتفق في مكان
مغصوب فعلى القول بان الايجاب الاختياري لا ينافي الاختيار ولو كان مسلوب الاختيار حين الفعل فيصح الصلوة
لبقاء الامر واما على القول بالتفصيل بين ما كان سلسلة الاختيار باقيا اذ ابدا كما في الكافر فانه يجب عليه العبادات
كما هو طريقة الاستاد دام ظله فكذلك والا فكما ذكر من التكليف بما لا يطاق كالمرتد الفطري فان بعد رجوعه وتوبته
كان محكوما بالصحة عباداته في الواقع وان ثبت له احكام وضعية من الحكم بالنجاسة وتقسيم ماله وتفريق زوجته
من باب التعبد الشرعي وما ذكرنا من الحكم بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي مع تعدد الجهة انما هو بحسب العقل
كما هو محل النزاع في المسئلة وهو المصرح به في كلام الاكثر وان النزاع في الجواز والعدم انما هو بحسب الدلالة
العقلية واما الاستاد دام ظله فانه وان حكم بجواز الاجتماع عقلا لكن بنائه على عدم جواز الاجتماع عرفا محتجا
بانه اذا قال السيد لعبده اكرم العلماء ولا تكرم الفساق لم يعد منه ممتثلا لو اكرم العالم الفاسق وقد استشكل

دام ظله العا

دام ظله العالي في المقام بلزوم الاستحالة العقلية على القول بجواز الاجتماع ايضا بعد الشروع في الصلوة لانحصار المقدمة
ح بالمنهي عنها فان بعد ما تحرم في الصلوة كان التحريم محكومة بالصحة لكون المفروض جواز الاجتماع والقيام في الصلوة
كان مقدمة لتحقق الغصب كذا مقدمة بفعلها وكان منهيا عنه كذا هو مامور به ولو تبعا فلا يمكن ح تركه واختيار فرد
اخر للمنهي عن الابطال وقد قرر ان المانع الشرعي كالمانع العقلي فانحصار المقدمة فيه يستلزم الحكم بعدم صحة التحريم
لاستلزام الحكم بالصحة الى الاستحالة اقول وهذا انما يرد على مختاره دام ظله من ان الايجاب الاختياري ينافيه
اذا خرج الفعل عن تحت قدرته لثبوت تقبيح العقلاء وذمهم المولى لو امر العبد بالمشي اذا قطع رجله باختياره
وكذلك الامر بالوضوء ان قطع يده بسوء اختياره وللكلام فيه مجال فان السيد اذا قال لعبده لا تمش او من الغير
عدوانا ولو دخلت لاعاقبك على الدخول والخروج والكث فيه وكذلك الحال في الزنا لم ير فيه استهجانا ولا
استقباحا بوجه ولنرجع الى اصل المسئلة ونقول بناء على المختار من كون متعلق الاحكام هو الطبايع انما المحض
مقدمتهما فرد كما في الجلوس في المكان المغصوب كان الحكم بحسب الاجتهاد التوقف لاستحالة الاجتماع عقلا
وتردد العرف وذلك انما هو اذا لم يكن لاحدهما مرجح من الخارج ومن هذا القبيل لو ثبت الانحصار بترجيحه من
الشرع كما في صورة تاخير المكلف الصلوة عن اول الوقت واتفق في المكان المغصوب واما على تقدير عدم الا
نحصار فلا اشكال ايضا في جواز الاجتماع بحسب العقل واما الاشكال في فهم العقاد من عرفا كما عليه بنائه دام ظله
حيث انه لو صلى والحالة هذه لم يعلم الامتثال عرفا لمعارضة الامر بالنهي من غير فرق في ذلك بين كون المتعلق
فيهما هو الطبيعة كما في الصلوة والغصب او الافراد كما في قولك اكرم العلماء ولا تكرم الفساق والفرق بين قولنا
صل ولا تصل في الدار الغصبي وكذا صل ولا تغصب ان قلنا بان النهي تقييد التكرار العرفي وبين قولنا صل ولا
تغصب على القول بانهما لا يدلان الا على الطبيعة من حيث هي هي ان في الاول يفهم التعارض والتخصيص بخلاف الثاني
فانه يوهم التعارض من غير فهم تخصيص لاحدهما على الاخر وهذا انما هو بحسب العرف والا فمقتضى حكم العقل لا
فرق بينهما من حيثية جواز الاجتماع واخذهم في عنوان المسئلة واستدلالهم بامتناع توجه الامر والنهي الحقيقي
واحد دون الاستدلال عليه بالتبادر العرفي ونحوه دال على ان محل النزاع انما هو الدلالة العقلية بخلاف
المسئلة الاتية فان النزاع فيها من حيث العرف وان النهي هل يدل على الفساد ام لا فلا يلازم بين الامتناع

بحسب العقل والعرف قوله في دلالة النهي على الفساد اقول لا بد في كل مسئلة تاسيس الاصل اولا وانه مع النافي
او المثبت ثم النظر في الادلة الخاصة فنقول لما كانت الدلالة امرا وجوديا محتاجة في ثبوتها الى سبب والاصل في كل حادث
العدم حتى يثبت خلافه فاذن الاصل عدم دلالة النهي على الفساد مطلقا حتى يثبت خلافه والقول بان الاصل هنا
معارض بالمثل كما في اجرائه في اجزاء العبادات بناء على الصحيح فاسد اذ الكلام ليس في الوضع وان الموضوع له هذا او
ذاك ليقال بمثل ذلك بل الكلام في الاقتضاء والدلالة وهي غير مساو للوضع ولا يلازم له ليقال ان النزاع في الدلالة
يرجع الى النزاع في الوضع بل قد يجتمعان وقد يفترقان والمقصود هنا اثبات الدلالة وهي امر وجودي محتاج
الى موثر فان ثبت وجوده بدليل والا فالاصل عدمه ويحكم بمقتضاه اذ كل ممكن وان كان كل من طرفي الوجود
والعدم بالنسبة اليه متساوية الا ان من المقرر المبرهن عليه المسلم عند ارباب العقول والمنقول ان عدم الدليل
على الوجود يكفي في الحكم بالعدم وان كان العدم ايضا موجبا لسبب فاذا ظهر ان الاصل مع النافي فنقول الظاهران
الحق ايضا مع النافي وانه لا دلالة للنهي على الفساد مطلقا لا في العبادات ولا في المعاملات اذ معناه عرفا ولغة هو
التحريم فلا يكون الفساد مدلولا مطابقيا ولا تضمنا ايضا وهو ظاهر ولم يقل به احد ولا يلازمه عرفا بين التحريم والفساد
ايضا ولا يكون مدلوله الالتزامي ايضا اذ الدلالة الالتزامية لا بد لها من اللزوم العرفي كالبصر والعمى والجود
والحاتم ولا ريب ان قولك لا تصل لا يدل على الفساد كذلك ولا يلزم منه عرفا نعم لما قام الدليل القاطع على انه تعالى
لم يامر بالقبيح ولم ينه عن الحسن وان ما نهاه الشارع لا بد وان لم يكن له جهة مقبحة موجبة لنهيه عنه وان ما نهى
عنه لا يمكن ان يكون مامورا لعدم جواز كون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه للزوم التكليف بما لا
يطاق اذ كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا وان التكليف بما لا يطاق غير جائز وكان كل ذلك مسلما عند العدلية
من المعتزلة والامامية فبورود النهي يحكم لتلك المقدمات بعدم الامر ولما كان دفع الامر مستلزما للفساد
ولكون الصحة فرع وجود الامر فبضم هذه المقدمة مع تلك المقدمات يحكم الفساد واين هذا من الدلالة اللفظية
فغاية ما هنا كون الفساد من اللوازم البينة بغير الاخص الذي ليس معتبرا في دلالة الالفاظ ولو كانت هذه
الدلالة مع الاحتياج الى تلك المقدمات الكثيرة من الدلالة اللفظية فكون دلالة الامر على وجوب المقدمة اولى
من كونه منها الظهوره بالنسبة الى هذا وبالجملة الكلام في الاوضاع اللغوية والمعاني الثابتة للالفاظ بحسب اللغة
اذ هي العبرة

اذ هي العبرة في حمل الالفاظ في كلمات الشارع وغيره اذ غيره من الاصطلاحات الخاصة غير معتبرة في حمل الالفاظ الا اذا ثبت
الحقيقة الشرعية فيحمل عليها في مخاطبات الشارع كما هو المقرر في محله ولم يدع احد ان النهي منقول عن معناه اللغوي والعرفي
الشائع الى الفساد او ما يستلزمه مثلا وان ادعى احد فلا يقبل منه ويجيء ما يعني ان النهي يدل على الفساد شرعا بدليل
فاثبات ان النهي لغة لكذا مثلا اما يكون بالرجوع الى كتب اللغة ولا ريب ان احدا من اهل اللغة لم يذكر ان معنى النهي
الفساد واما الرجوع الى الامارات وهي مفقودة باسرها اذ نرى ان بعد سماع النهي لا يتصور معنى الفساد ولا
يتخيل بالبال فكيف يكون هو معناه واثباته بواسطة تلك المقدمات لو كان انما يتم في كلام الشارع والمدعى عام مع انك
قد عرفت ان مع تسليم المقدمات ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية هنا في العبادات واما المعاملات فالظاهر هنا لكن
لا يتوهم ان نفي الدلالة يستلزم القول بصحة ما نهى عنه بل يحكم بالفساد لكن يقول ما الدلالة اللفظية موافقة في
المدعى ونخالفه في الدليل اذ قد عرفت ان النهي عن الشيء مستلزم لرفع الامر به وكاشف عن عدم تعلق الامر
به كما مر فاذا ورد النهي عن الصوم في يوم العيد انكشف عن عدم تعلق الامر الكلي بالصوم به فلا يكون الامر
الكلي الذي هو مصححه له وبمحض هذا وان لم يمكن الحكم بالفساد لاحتمال كون دليل اخر من العقل او الاجماع على الصحة
لكن لما كان الاصل عدمه فبضميمة الاصل يحكم بالفساد فح هنا لا يكون على الفساد دليل لفظي كما يقوله القائل بالدلالة
بل الدليل عليه انما هو الدليل الاعتباري المركب من الاصل وتلك المقدمات ومما يؤيد ان الحكم بالفساد انما هو
بمقتضى الاصل وان الاصل في كل عبادة ومعاملة هو الفساد بعد عدم الدليل على الصحة لا ان النهي هو الدال
على الفساد ان النهي قد يرد بما لم يؤثر بنفسه اصلا ولا مقتضي للصحة كما ورد النهي عن صوم الوصال وغيره فلو كان
النهي معناه الفساد لكان اللازم عدم التخلف عنه والقول بان هذا واشباهه خارج عن محل النزاع غير مجد اذ
الدلالة اللفظية اذا تحقق سببها من الوضع او اللزوم لا يتخلف ولا معنى لان يقال ان الفساد مثلا لازم لمعنى
النهي اذا استعمل هنا اذا ورد به امر غير لازم له اذا استعمل في غيره اذ اللزوم لو تحقق يفهم من اللفظ متى استعمل
مطلقا وورود الامر وعدمه غير موثر في دلالة اللفظ وايضا لو قيل صم وبعد ذلك ورد لا تصم يوم العيد وبعد
قيل لو صمته لصح صومك لا تناقض ولا تعارض في الكلام ويجب على المجتهد العمل على الادلة الثلثة فيحكم باطلاق
الامر الاول بجواز الصوم في كل يوم وبمقتضى النهي يحكم بعدم جواز صوم العيد وبمقتضى الثالث يحكم بالصحة لو صام فيه

وقيل وجه الثالث وان كان يحكم بالفساد لكن كان ذلك للأصل ولما ورد الدليل على الصحة حكم بمقتضاه ولو كان قوله لا تصم يوم العيد دالا على الفساد بنفسه مستلزما اياه لكان يفهم التناقض من قوله صم وقوله لو صمت لصح صومك فان قلت قوله صم مقتضى لصحة الصوم مط وقوله لا تصم يوم العيد لما كان نصا بالنسبة الى الامر السابق في عدم جواز الصوم في اليوم العيد فصار بمنزلة الاستثناء فاستثنى الصوم في اليوم المخصوص عن الامر الاول واخرج عن العموم المفهوم من الامر المقتضى للصحة وهذا وان كان بظاهره نفي المقتضى الخاص الا انه لما كان هذا الامر الظاهرى كاشفا عن الامر الواقعي النفس الامرى الا في عند الشيعة فبرفعه يكشف عن رفع الامر الواقعي وانه في الواقع لم يكن امرا فلا يكون مط فقوله لا تصم يوم العيد معناه ان الصوم في هذا اليوم غير مطلوب لى وهذا عين الفساد او الفساد المدلول عليه بالنهى ليس هو لفظ الفساد بل رديفه ومرادفه ولا ريب ان رديف الفساد هو عدم الامر نائب هنا اذ معناه على ما عرفت ان هذا الصوم خارج عن المطلوبية ولم يتعلق به الطلب اصلا وهو غير موافق للتحقيق الا انه يمكن ان يقال النهى غاية ما استفيد منه استثناء صوم يوم العيد عن الامر وان كان واضحا الا انه يمكن ان يقال على مقالة الاشعرى بانه يحتمل ان يكون الاجماع قائما على لزوم صوم العيد اذ النهى انما دل على عدم دخوله في الامر سلمنا انه دل على عدم دخوله في الامر الواقعي لكن غاية الدلالة على انه غير داخل في الامر الواقعي الطلبي الدال على حسن ذلك ذاتا او عارضا للطلب الامرى ولم يدل ابدا من ذلك فيحتمل قيام الاجماع على لزوم ذلك الصوم وان لم يكن مطلوبا بالامر الدال على الحسن وان الحسن انما نشأ باعتبار طلبه الدال عليه الاجماع اذ هو الله سبحانه يقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فهو وان كان قبيحا باعتبار نهيه الدال على اخراجه من الامر المط لكنه حسن باعتبار طلبه الثانوى فلا بد من دفع ذلك بالاصل ولا يتم الحكم بالفساد الا بانضمام الاصل ولو كان النهى الدال على الفساد لما احتيج الى الاصل ايضا وفساد المذهب الاشعرى لا يستلزم الدلالة اللفظية اذ لو كانت الدلالة ثابتة لما كانت لهذه الاحتمال معنى اصلا مع ان الدلالة اللفظية متساوية عند اهل الشرع وغيره من فسد المذهب وغيره ولا ريب ان الاشعرى ومن تبعه في مقالة الفاسدة لا يمكنهم الحكم بمجرد ورود النهى على الفساد والا بعد ضميمة الاصل ولو كان اللفظ دالا عليه لما احتاجوا الى الاصل اصلا ايضا وايضا يقال لو صح ثابتا انم مدفوع بان فهم التعارض والتناقض لا يمكن اثباته بالجزم فاذا لم يفهم التناقض كيف يحكم بثبوت فيه وبالجملة العبادة غير محصورة في عبادة الله تعالى والامر والنهى غير منحصران في اوامره ونواهيه سبحانه للسادات اوامر ونواهي

تعبدهم

تعبدهم للعبيد عادة لساداتهم اذ العبادة هي الامتثال والاطاعة والتخضع فان كانت العبادة الحقيقية مختصة به تعالى المقدسة لكن لا ريب في ان الاوامر الفاظ الصادرة عن اهل العرف المستعمل عندهم من الاوامر والنواهي حقايق مستعملة في معانيها فلو قال السيد لعبده اشتر اللحم وفرضنا ان العبد لم يعلم المصلحة في اشتراء اللحم ليصير المأمور به بمنزلة العبادات يقينا واحتيج في الامتثال بها الى النية قطعا ثم نهاه بعد ذلك عن اشتراء لحم البقر ثم قال لعبده فلك لو اشتريت لحم البقر لعاقبتك لكن يكون ممتثلا للامر بالاشتراء اولا فلا يكون مأمورا بالاشتراء ثانيا فهل يحكم ان بين كلامه تناقض وتدافع وانه اشترى لا يكون ممتثلا وهذا غلط فاحش اذ هو نفسه مصرح بالامتثال لو فعل فان قلت لا معنى للصحة الا موافقة الامر والفرض ان الامر ليس هنا فما معنى الامتثال قلت الامر دل على لزوم الطبيعة من حيث هي والنهى على حرمة الطبيعة المخصوصة المركبة عن الطبيعة الكلية والخصوصية فيمكن الاتيان بالطبيعة الكلية في الظرف المخصوص وكان ممتثلا باعتبار الاتيان بالطبيعة وان كان معاقبا بتلبسها بتلك اللباس فلا استحالة في ذلك سواء في ذلك العموم من وجه او المط كما قال به الاشعرى في جواز اجتماع الامر والنهى ووافقه بعض من علمائنا والذى دعانا الى التخصيص هو الفهم العرفى فيحتمل ان يكون الامتثال مع ثبوت النهى عن الماهية المركبة مع الخصوصية باعتبار الاتيان بتلك الماهية الكلية المأمور بها على سبيل الكلية والنهى فائدته دفع الماهية المركبة الخاصة لا الماهية من حيث هي والفقه السلم من دفع الامر باعتبار النهى هو الامر الوارد عقيبه النهى مثلا لا الامر الواقعي اعلم ان الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة هو ان متعلق الامر والنهى هناك كانا عنوانين مختلفين تباين الجزئي على المشهور والامر منه ومن الامر المطلق كون جهة الامر اعم كما عرفت هناك وعلى التقديرين كان انفكاك جهة الامر عن جهة النهى ممكنا وانما المكلف جمعهما في شيء واحد بسوء اختياره واما المسئلة المفروضة هنا فهي مما لا يمكن انفكاك جهة الامر عن جهة النهى قطعا ضرورة انفكاك الشيء عن نفسه وجزئه وشرطه ولازمه مساويا كان او اعم فافترقت المسئلتان بامكان الانفكاك وعدمه ولذا يتصور الذهاب الى عدم الفساد هناك بخلافه هنا لقبح التكليف في هذه المسئلة بجميع شقوقها كما لا يخفى ووجه الاولى ان اكثر القائلين بالجواز وعدم الفساد ثمة ذهبوا الى الفساد هنا ولو في الجملة والحق انه لا تلازم بين المسئلتين عقلا لا نفيا ولا اثباتا اما نفيا فلجواز نفي الفساد هناك واثباته هنا كما عرفت ومنه يظهر عدم الملازمة من حيث الاثبات ايضا نعم كل من قال بالفساد هناك يلزمه القول بالفساد هنا بطريق اولى وكذا كل من يقول بعدم الفساد هنا يلزمه القول بعدم

بعدم الفساد هناك كك مضافا الى ان المسئلة هناك عقلية ولذا قلنا سابقا انها بمسائل الكلام اشبه واما المسئلة هنا فهي
من المباحث اللفظية جهنا بمعنى انه لو فرضنا ثبوت الوجوب والحرمة من دليل لا من غير اللفظ كما يجري فيه النزاع وايضا المسئلة
السابقة ناظرة الى بيان منافاة النهي للصحة المستندة الى خصوص الامر وعدمها وهذه المسئلة ناظرة الى بيان المنافاة
لها مطلقا وعدمها مثلا يندرج في هذه المسئلة ما اذا ورد قضية وضعية دالة على صحة المعاملة الفلانية ثم يرد فيها بخصوصها
فمن تقول بالمنافات يقول بتخصيص العموم ومن لم يقل بذلك لم يقل به فليس هنا من مسئلة اجتماع الامر والنهي في شيء
قوله طاب مضجعه ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد الخ اقول فهم العلماء الفساد
من النهي واستدلالهم به عليه ان كان في مقام استنباط الحكم الفرعي فهو معتبر واما في بيان الوضع فلا بيانه ان استدلال
العلماء بالنهي على الفساد وفهمهم الفساد من النهي لا جهتان فتارة يستدلون به على انه مراد منه ولم نعلم جهة الاراده
انها هي الوضع او القرينة وتارة على انه مراد منه لوضعه فان كان الاول ففهمهم معتبر في مقام الاحكام الفرعية بناء على
اعتبار الظن في الاحكام واما ان كان الثاني ففي الاتكال على فهمهم حتى في الاحكام مشكل اذ الشهرة يكون مؤيدا او
حجة باعتبار حصول الظن واما لو كان دليل التبع معلومة ولم يكن ذلك عند المجتهد دليلا وكان الاستناد كما اليه
في فهم العرف فاسدا فلا يحصل الظن باعلمية واما في اثبات الوضع اللغوي او الشرعي فبذلك فمحل نظر قطعا
اذ الوضع من الموضوعات التي لم يتم دليل على اعتبار الظن فيها لعدم انسداد باب العلم فيها غالبا وعدم تمكن العلم
في بعض الموضوعات احيانا لا يوجب باب فتح جواز العمل بالظن المنهي عنه كتابا وسنة واعتبارا اذ لا يوجب ذلك
خروج من الدين اذ الحرج المنفي في شريعة سيد المرسلين بل يعمل فيها على القطع واليقين على ما هو مقتضى التراضي
ولذا ترى المحققين لم يلتفتوا الى نحو ذلك في امثال المقامات ولم يلتفتوا الى بعض الاخبار الواردة في تفسير بعض
الالفاظ ووضعها كحديث زيادة الواو ولتفسير الباء والصحيحين الواردين لتفسير الطعام بالحبوب اذ لم يدل
دليل على الاعتماد على الاخبار الاحاد في هذه المقامات بل المعتبر فيها هو العلم فيقتصر عليه او ما قام مقامه من الظنون
المخصوصة كالظنون الحاصلة من اخبار اهل الخبرة والظن الذي قام عليه الدليل القاطع على اعتباره من سيرة المسلمين
بل كل العلماء العقلاء وعامة اهل العالم ولذا يتكلون على اخبار نحو الطبيب والجراح وغيرهما ولو شهد على
خلافه عدلان بل عدل اما ترى انه لو حكم صراف يهودي بغش الذهب مثلا يعمل على قوله وان شهد على خلافه
شاهدين

شاهدين عدلين فاضلين وهذا الذي على العمل باقوال اهل اللغة وتقديم قول سيبويه على صحة زيادة مثلا والا
لم يعد نحوه في شيء او شخص يلتفت اليه بل لو لم يحصل الظن من قوله ايضا يعمل به ويقدم على قول غيره وان افاد الظن
اذ المعتبر فيها الاسم لا الوصف كما في رجوع الامام الى المأموم وبنائه على ما يقوله بعد شكه في فعل او ركعة او من الظن
واستعمل بقوله عموم من وجه قد يجتمعان وقد يفترقان وفي صورة افتراق قول المأموم من الظن بان كان شخصا
فاسقا لا يحصل بقوله ظن ايضا يعمل به اذ المناط المأمومية لا حصول الظن فالاستناد الى قول العلماء هنا لا وجه له
والاجماع الذي نقل عنهم في ذلك ايضا لا يمكن الاعتماد عليه لعدم قيام دليل حجية في ما نحن فيه من المسائل الاصولية
والموضوعات والاجماع المدعى على اعتبار الظن في الالفاظ حاله كحال الاجماع السابق اذ هو ايضا في الاصول و
الموضوعات ولم يعتمد عليه مشهور ثم ان بعض المتاخرين من علمائنا لما راى ان العلماء كثيرا ما يستدلون بالنهي
على الفساد في ابواب المعاملات مع قولهم لعدم دلالة النهي على الفساد ما دل رفع التناقض بين كلاميهم فجعل قولهم
ان النهي لا يدل على الفساد في كلية المسئلة واستدلالهم به على الفساد فيما اذا كان مقتضى الصحة من نحو قوله تعالى احل
الله البيع وقوله اوفوا بالعقود واوفوا بالعهد وتجارة عن تراض وقال بعض بعد ورود النهي من المعاملة
لا يكون المعاملة محللة واحل الله البيع انما يقتضي صحة البيع المحلل الحلال لا المنهي عنه لان الحرمة والتحليل متنافيان تضادان
وكك اوفوا بالعقود واوفوا بالعهد مقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به والمنهي لا يجب الوفاء به
لكونه معاقبا على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء به واما تجارة عن تراض فهو مستثنى من اكل الاموال المنهي عنه
فمعناه ان هذا ليس بحرام فهو نقيض لقوله حرام اقول العلماء من ادلة الصحة في المعاملات التي يختص بحجية العلماء و
والادلة الدالة على الفساد والشرطية ويقابله المفهوم من قوله تعالى اوفوا بالعقود وهو اعم من جميع الادلة المقتضية
للصحة ولا ينافيه ان النهي في المعاملة لا يقتضي رفع الاباحة المقتضي للصحة اذ لا تعارض بينهما اصلا اذ البيع هو نقل
الملك بعوض معين على نهج خاص اذ هو الايجاب والقبول الدالان على نقل الملك على اختلاف في تفسيره فان كان
المراد منه هو الاول فالظاهر ان المراد من المنهي عنه هو النهي عن سببه اذ ليس المراد من النقل الاعطاء والاخذ بل هو
التمليك والتسلط الواقعي الذي يوجب جواز التصرف فيه كيف شاء وهو في الحقيقة امر غير اختياري لا يحسن
تعلق النهي عنه اذ لا امر به الا باعتبار اسبابه فهو كالاحلال الذي اذا امر به انصرف الى الامر بايجاد اسبابه

قوله لا نبيع معناه لا توجب سبب النقل الذي هو اجزاء الصيغة مع الشرايط مثلا وكذا اذا كان المراد منه الثاني يكون متعلق
النهي هو ايجاد سبب النقل وهو اجراء الصيغة المقرونة بالقصد النية فالمنهي عنه هو ايجاد السبب واما المأمور به
في قوله اوفوا بالعقود هو الوفاء بالعقد والعقد اما هو العقد القلبي والامر الباطني فلا دخل له بالمنهي عنه اصلا
اما هو اللفظ المقرون بالقصد الباطني وهو ايضا لا ينافي الامر بالوفاء عليه مع النهي عن صدوره اصلا اما ترى انه كثيرا
ما يقال في العرف لا تفعل شيئا ولكن اذا فعلت فلا تتخلف عما قلت وهو نظير قول من يقول لا تنكح الفاحشة ابدا وان
نكحتها فانت عاق لي واما لو تزوجتها فلا بد لك من التحمل بلوازم الزوجية وكانه لو تنافي بين قوله لا تحدث في
الصلوة فانه حرام واما ان فعلت فلا بد لك من استيناف الوضوء والصلوة وهكذا نظائرها فلا تعارض ولا تناقض
بين الكلامين لان المأمور به غير المنهي عنه فاذن اذا تحقق العقد ولو بايقاع المنهي عنه يصدق عليه انه عقد ويكفي الكلي
الثابت من عموم اوفوا بالعقود يثبت وجوب الوفاء مع ان المراد من الامر بالوفاء هو الحكم الوضعي وهو ثبوت
الاثار والثمرات في اصله ومعناه استقر به والتزم بالاثار اللازمة للعقد والنهي انما دل على ان المنهي عنه مبغوض
مطلوب عدمه ولا منافاة بين ان يكون الشيء مبغوضا غير مطلوب الوجود لكن مع وجوده يترتب عليه الاثار
وبالجملة هذا ظاهر غاية فح على فرض المنافاة بين النهي عن البيع وقوله تعالى احل الله البيع وغيره مما ذكر لا يثبت المطلوب
لما بيناه مع ان المنافاة بينهما ايضا غير ظاهر اذ الكلام في قوله اوفوا بالعهد ايضا هو الكلام في اوفوا بالعقود واما قوله
احل الله البيع فلا يخفى ان قوله احل لا يدل على الصحة الا بقرينة المقام اذ المراد ظاهرا قوله احل الله البيع هو الرخصة في البيع
لكن لما كان قريبا الاشتال دل على ان المراد جوازه مع صحته اذ لا اشتان في الجواز بلا صحة دل ذلك على الصحة وذلك لانه لما كان
البيع وغيره من المعاملات واب العرب في الجاهلية وكانت هذه الصيغ من الالفاظ الموضوعة في اللغة لها لمعانيها المعهودة
وكانت جارية على لسان القوم وكان دابهم النقل والاشتغال بهذه الالفاظ لكن لما كان بدون امضاء صاحب الشريعة
لا يوجب الاشتغال الواقعي فمن الله عليهم بامضاء ذلك وتحليله وجوازه وصحة المعاملة وامضائها غير حليتها و
تجويزها فاذا قيل لا تبع فالنهي انما يدل على عدم الرخصة فتعد فيرفع الحلية المفهومة من احل واما الصحة فلا فتدبر واما
الجواب عن قوله وتجارة عن تراض فظاهر غاية الظهور وبالجملة هذا مسلك لم يسلكه احد غيره ولا يتم لما ذكرنا قال الاستاد دام ظله
كثيرا ما نازعت صاحب الكلام ولم اسمع منه الجواب حتى اني كتبت في بعض رسائلي في بعض المسائل تقريبا وتصدى رحمه الله
العلام
للجواب

الجواب عن المسئلة ولم يجب عن المبحث اصلا وهو كاف في عدم تمامية هذا الكلام هذا مع ان هذا التوجيه
لا يرفع التناقض بين كلمات القوم كما اذ ظاهر كلامهم ان النهي هو الدال على الفساد مع ان غاية هذا التوجيه ان النهي يقتضي
دفع المقتضي لا انه يقتضي الفساد فلا بد من دفع التناقض بوجه اخر فنقول قولهم ان بيع الغرر مثلا فاسد للنهي عنه ظاهر
هذا الكلام لو حمل على حقيقته ان النهي بذاته يدل على الفساد ولما كان القول بالدلالة الذاتية فاسدا صرف عن ظاهره
وحقيقته وحمل على ان المراد انه يدل عليه بواسطة امر خارج وهذا الامر كما يمكن ان يكون وضعا كذلك يمكن ان يكون قرينة
سلمنا اقربية الوضع وظهوره بعدم فهم العرف وبعد اثبات الحقيقة الشرعية ومع تسليم ذلك كله فنقول لم يثبت
لنا الاجماع وغاية ما ذكر نقل الاجماع وحجيته في امثال المقام غير معلوم ثم ان بعض المتاخرين تصدى ما دل اثبات كون النهي
في المعاملات مقتضيا للفساد بالاخبار الواردة عن اهل العصمة سلام الله عليهم وقد كثر منها الا دلالة في اكثرها واقواها
واسناها واوضحها دلالة ان ثم الحسن المروي في التهذيب والكافي والموثق المروي في الفقيه عن زرارة عن ابي جعفر ع
قال سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله
ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا يحل له اجازة السيد فقال ابو جعفر ع انه
لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جائز ونحوه اخبار اخر بهذا المضمون وجه الاستدلال ان المعصوم ع رد
قول القائل بالفساد بانه لم يعص ومقتضاه انه لو كان عاصيا في النكاح لكان نكاحه فاسدا وهو صريح في ان النهي في النكاح
الذي هو من قبيل موجب للفساد وقد استشكل المحدث من حيث ان العصم حكم بنفي المعصية لله تعالى عن داس واثبت معصية
السيد مع ان معصية السيد ايضا معصية له تعالى فلا يمكن بقاء الخبر بظاهره بل لا بد من تحمل وارتكاب مخالفة الظاهر قطعا فا
ارتضاه بعض افاضل المتاخرين هو ان العصيان في قوله لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف
امر الله في النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العلة العبادة العباد منزلة النص فانها قاضية بمنع
استقلال العبد بالنكاح واشباهه او يحمل على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن لمخالفة الامر ويرد عليه اولا ان
تقييد المعصية بانه لم يعص الله في النكاح خلاف الاصل مع انه خلاف لظاهر قوله بنفي المعصية عن رأسه اذ النكرة في سياق
النفي تفيد العموم فحاصله انه لم يعص الله ولم يخالف امر الله بوجه من الوجوه مع انه عصى سيده ومعصية السيد معصية
لله فح تقييد المعصية بالنكاح ايضا لا يمكن نفي الشبهة اذ معصاه في النكاح بمخالفة السيد مع انه يرد عليه انه لم يعص العبد

اذ المعصية هي المخالفة فيما امره او نهاه وحيث ان المفروض انه لم يامر السيد بعدم النكاح ولم ينهه عنه بل انما فعله بغير اذن
منه فكيف يصح انما عصى سيده وجعل العادة بمنزلة النهي لكونها ماضية به في الشاهد حتى لو قضت العادة بذلك والحكم به في
جميع الموارد محل نظر اذ غاية الامر قضاء العادة بعدم جواز ارتكاب العبد بما هو مناف لحظ المولى وغرضه اذ مناف لاطاعته
له والنكاح مطلقا ليس كذلك اذ النكاح ليس الا قبول الزوج بقوله قبلت في مقابلة ايجاب الزوجة واجراء هذا اللفظ عنه ليس
منافيا لخدمة المولى بوجه وغرضه فكيف يمكن الحكم بان العادة قاضية بنهي السيد عن النكاح مطلقا فان قلت هذا وان لم
ينافي خدمة المولى لكن لما كان النكاح من الامور التي تعتني بشانه في العرف والعادة وتجاوزه هذا العرف فلذا لا يرتضي
المولى والاب مثلا ان ينكح العبد والابن بكل من يحب الا باذنهما ليكونا قد نظرا في صلاح العبد والابن وعدمه فا
فالعادية قاضية بمنعه مطلقا ولو لم يخالف ما امر به السيد وهو ظ قلت نعم لكن لما كان صحة النكاح ولزومه موكدا لا
الا بامضاء السيد في الخارج وبدونه لم يلتزم فكان السيد بعد طلب الاذن يمكنه النظر ويلاحظ المصلحة وعدمها ثم القبول
والاذن او الرد فلا يقتضي العادة بنهيه عنه مطلقا مع انه قد يكون فيما يرضى السيد بحصوله صرفه وبالجملة كلما حكم العادة
ثم ظهر ان حملها على فعل ما يوجب ما يوجب العقوبة ايضا ثم لعدم ايجاد العقوبة وانما يوجب العقوبة لو خالفه او خالف
خدمة السيد ولا يلزم ذلك ويبالي ان المعصية في قوله لم يعص الله لو حمل على مخالفة امره بلا واسطة لكان انسب اذ المتبادر
من المعصية والفرد الشايع منه هو المخالفة بلا واسطة كمخالفة العبد فيما نهاه الله كافة المسلمين عنه اذا امرهم به دون
مخالفته فيما امره لمتابعته ويؤيده ما في بعض اخبار هذا الباب من انه ليس كالنكاح في العدة لكن يرد عليه ايضا ان
في مقام السلب ظاهر نفي المعصية ولو بواسطة مع انه يرده عليه ما ورد في قوله وانما عصى سيده فالاولى ان يجعل المعصية
كناية عن عدم الاذن او مجازا عنه في كلا المقامين فمعنى انه لم يعص الله انه لم يقع نكاحه بغير اذن منه اذ الاذن الالهي
لعامة المكلفين بل وخصوصه ومن جملتهم به حاصل نعم حصل بغير اذن السيد فقط فبعد اذن السيد ومعناه يكون
صحيحا لا امتناع عليه والحاصل ان المقتضي للصحة وهو الاذن الالهي حاصل لكل احد لكن لما كان العبد كلا على مولاه ولا
يقدر على شيء بمقتضى قوله وجعله كك لم يكن هذا الاذن العام كافيا له في صحة نكاحه فيكون بمنزلة نكاح الفضولي فاذا
استعقبه الاذن الخاص من السيد يكون صحيحا وكونه لا يقدر على شيء لا يقتضي ان يكون قبوله ذلك بمنزلة العدم المحض
او لا منافاة بين كونه لا يقدر على شيء وكون نكاحه صحيحا بعد الاذن فحقيقة لا يقدر على شيء بلحاظ اذن السيد فلفظ

المعصية

المعصية في كليهما بمعنى واحد لا يلزم التفكيك ويصح النفي ايضا بعمومه فان قلت كيف يصح النفي وهو قد وقع نكاحه بغير
اذن السيد وكان مع عدم اذن السيد لا يكون عن الله ايضا لنهى الله عن مخالفة السيد كما قلت فيما لو حمل المعصية على
ظاهرها كما مر قلت لا ريب ان الاذن الالهي حاصل وموقوفيته على اذن السيد لا يلزم عدم اذنه تعالى اذ لم ينه الله
عن مخالفة السيد كما قلت فيما لو حمل المعصية على ظاهرها اذ لم يقل احد بان النكاح الفضولي والبيع الفضولي ونحوهما لا يكون
فيه اذن الله بل اذن الله حاصل بالعمومات وبعد ما استعقبه اذن من يعتبر اذنه فقد اجتمع شرايط الصحة نعم هو
غير ماذون للنكاح الذي لم يتعقبه اذن السيد اصلا فلو لم ياذن السيد حتى مات بان فساد النكاح واما ان استاذنه
واذن له فهو نكاح ماذون عن الله وعن السيد وغاية ما ثبت ان الله لم ياذن على نكاح حتى اذن السيد راسا
لانه لم ياذن عن نكاح لم يقارن اذن السيد اذ لزوم مقارنة الاذن لا دليل عليه خصوصا مع تجويز الفضولي من النكاح
وغيره كذا افاد الاستاد دام ظله ولعمري ما افاد واجاد **قوله** طاب ثراه وايضا لو لم يفد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي
الخ **اقول** لا ريب ان الحكمة الموجبة للنهي مما لا بد منها ليصح النهي عن ايجاده وهي مختلفة في المقامات فالحكمة للنهي عن البيع وقت
النداء مثلا يحتمل ان يكون صيانة صلوة الجمعة عن الفوت واما الحكمة الموجبة لثبوت البيع وبقائه اللازمة للحكم بالصحة
هي نقل الملك عن البايع الى المشتري والثمن بالعكس مثلا هذه هي الحكمة الباعثة للثبوت المقتضي للصحة واما الحكمة الموجبة
لثبوته اي ايجاده وهو المعنى المصدري الذي يعبر عنه بالفارسية بيع كنون فهي راجعة الى نفس البايع ولا ريب
ان المختار لا يفعل فعلا الا لحكمة في نظره وان لم يكن له حكمة في الواقع وهذه الحكمة لا يكون موجبة للصحة بل الحكمة الموجبة
للصحة هي نظم العالم ونظام عيش بني ادم من تمليك المشتري المبيع والبايع الثمن وغيرها هذه هي الحكمة الموجبة
لامضاء الله تعالى البيع والحكم بصحته واما الحكمة الموجبة لايجاد البيع فلا يكون موجبة للصحة ولا امضائه من جانب
الله بل يكون موجبة لايجاد المختار اياه وهي قد يكون مخالفة للحكمة الواقعية فكيف تكون موجبا لامضاء الله تعالى
والحكم بالصحة فاذا ظهر ان هذه ليست بموجبة لذلك ظهر ان الاستدلال غير موجه بل مردود في المقام اذ الحكمتان
غير واردتين على شيء واحد بل الحكمة الموجبة للنهي في التزكية هي الحكمة الثابتة لترك المنهي عنه واما الحكمة الموجبة
للصحة هي الحكمة الكائنة في البيع الحاصل الى اصل في الخارج لا في البيع المصدري ولا دخل لاحدهما بالاخر فباعتبار الحكمة
الاولى نهى عنه الشارع وبالثانية حكم بالامضاء والصحة نعم لو كانت الحكمتان ثابتتان لشيء واحد وهو ايجاد الفعل



وتركه لكان الاستدلال متوجها ولقد ذكر ما ذكرناه المحقق الشيرواني باوضح بيان فتدبر فيه في جواب المصنف بالمنع من
دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت فيه ما لا يخفى اذ فيه اعتراف بادعاء الخصم من لزوم الحكمة
الباعثة للصحة للثبوت بالمعنى المصدري المقابل للترك وليس كذلك اذ اللازم من راجحية طرف النفي مرجوحية طرف الاثبات
واللازم من راجحية ترتب الاثر مرجوحية عدم ترتب الاثر اذ الراجحية والمرجوحية في طرفي النقيض متلازمان
واما في غيره فلا وايضا هذا مناف لما عليه العدلية من الحسن والقبح العقليين **قوله** طاب ثراه احتج بثبوتها لغة ايضا
لفظ ايضا ليس على ظاهرها اذ القائل بالدلالة اللغوية لا يقول بالدلالة اللغوية ودلالة اخرى شرعية بل الوضع
واحد وحمل كلمات الشرع ايضا على اللغة فالمراد ثبوت الدلالة في كليهما وان كانت بحسب الوضع اللغوي ولا يخفى
ان الاستدلال باستدلال العلماء وفهمهم لو تم لكان دليلا على الوضع اللغوي كما يستند به الى الفهم العرفي فا
فالاستناد اليه لاثبات الدلالة الشرعية عين سعيد ولا سيما اذا اريد اثبات الوضع الشرعي والحقيقة الشرعية اذ
اثبات ذلك في عين المقام دونه خرط القتاد فضلا عن المقام **تقريره واعلم** واما اذا كان متعلق الامر كليا والنهي جزئيا
مثلا كقولك صل ولا تصل هنا او اكرم ولا تكرم زيدا فان المأمور به في هذه الاوامر انما هو الماهية الكلية والمنهي عنه هو الفرد الخاص
المتحقق فيه الكلي فذلك اما بحسب العرف والعادة وطريقة المخاطبات والمحاورات فلا ريب انهم لا يجوزون ذلك بل يحكمون بالتخصيص
فلا شبهة اذن مهمة في تحقيق جواز الاجتماع عقلا وعدمه لكن لا باس ان نشير اليه في الجملة فنقول وبالله المستعان يمكن ان
لا يبعد حكم العقل بجواز الاجتماع اذ المأمور به هو الماهية الكلية المعراة عن الخصوصيات والمنهي عنه هو الفرد الخاص ولا يلزم
تكليف بما لا يطاق لعدم انحصار الافراد فيه على ما فرض لكن لو عصى المكلف واتى بالماهية المأمور بها في ضمن هذا الفرد
الخاص لا مانع من خروجه عن عهدة التكليف اذ بالماهية المأمور بها وامتثال الامر يقتضي الاجزاء فان قلت اذا قال لا تصل
في الدار المغصوبة فقد نهى عن ماهية الصلوة المتحققة في الدار المتشخصة بتلك التشخصات فيلزم ان يكون تلك الماهية المتشخصة مأمورا
بها قلت لا نقول بان الماهية المتشخصة مأمور بها بل المأمور به ليس الا الماهية الكلية المعراة عن التشخصات لا بشرط فالصلوة
المخصوصة التي تقع مثلا في وقت خاص ليست هي المأمور بها والماهية الخاصة التي تحققت مع تلك التشخصات ليست متعلقا
للامر بل المأمور به هو الماهية الكلية من غير ملاحظة التشخصات اصلا فالصلوة الكلي لا بشرط المتحققة في ضمن تلك الشروط فانه
ولذا تكون ذلك الفرد مجزيا للمأمور به فلو سلمنا تعلق النهي بالماهية انما تعلقها بالماهية بوصف الخصوصية والمأمور به

ليس هذا

ليس هذا بل الماهية الكلية فلا يلزم كون الشيء الواحد مبغوضا ومحبوبا على ما يتوهم او مأمورا به ومنهيا عنه لكن يمكن ان
يقال ان المنهي عنه وان كان هو الماهية مع الخصوصية لكن النهي قد يتعلق بالماهية التي قد فرض كونها مأمورا بها فاذا قال
صل يكون معناه ان جهة الصلوة من حيث هي هي محبوبة ومأمور بها في ضمن اي فرد تحقق واذا قال لا تصل في الدار المغصوبة
يكون معناه ان الطبيعة الحاصلة فيها مبغوضة منهيا عنها وان كان عدم المطلوبية طاريا عليها باعتبار الخصوصية الصورية
الحاصلة للطبيعة الكلية في خصوصيته لما كانت مبغوضة قبيحة ازالت الحسن الذاتي الذي كان للماهية الكلية فلم يبق فيها جهة
الحسن ليكون مأمورا بها ومجرد اختلاف الجهتين غير نافع الا ترى انه لو قيل اطلب منك ماهية الصلوة من حيث هي هي
وهي مطلوبة لي في ضمن اي فرد كان حتى في ضمن الغصب ثم قيل لا اطلب بل انهى عن ماهية الصلوة المتحققة في ضمن الغصب
باعتبار خصوصية حصولها في ضمن الغصب وهي بهذه الجهة مبغوضة لي يفهم منه التعارض الصريح والتناقض الكامل
مع انه صرح في الاول بان المطلوب هو الماهية المجردة عن الخصوصيات وفي الثاني ان المنهي عنه هو الماهية بشرط
الخصوصية ولو كان محض اختلاف الجهة مجديا لكان اللازم الحكم بجواز اجتماع الوجوب التخييري مع النهي العيني
كما لو قيل صل او صم ولا تصم اذ يبقى ان الصوم مأمور به من حيث انه فرد من افراد الواجب التخييري ومنهي عنه
من حيث تعلق النهي العيني ولا ريب في اختلاف الجهتين ولا ريب في حصول التناقض والتدافع بناء على ما عليه
الشيعة من كون الواجب في الواجب التخييري هو كل فرد بخصوصه تخييرا لا مفهوم احدهما وبالجملة القبح الذي هنا
ليس باعتبار التكليف بما لا يطاق بل باعتبار لزوم كون الشيء الواحد مبغوضا ومحبوبا ولما كان المأمور به هو الطبيعة الكلية
من حيث هي هي من غير ملاحظة خصوصيات الافراد والمنهي عنه هو الماهية المتشخصة بالتشخص الخاص فهما شيئان متغايران
فيشكل اثبات كون الشيء الواحد مأمورا به ومنهيا عنه لكن بعد الاغماض عن الجهة بالمرة كما هو الغرض اذ على هذا لا اشكال
في الجواز قطعا كما قلنا في التشخص الخصوصي الخارجي فيظهر لزوم ذلك اذ معنى صل الامر بالطبيعة من حيث هي هي في اي فرد كانت
ولا تصل هنا معناه النهي عن الطبيعة لكونها ماهية خاصة فهذه الماهية محبوبة وهذه الماهية مبغوضة اذ المبغوضية لم
يتعلق بالخصوصية فقط حتى يقال ان النهي يتعلق هنا بهذه الهيئة لا بالماهية بل تعلق النهي بالهيئة والماهية جميعا بحيث ان الصلوة
المتحققة هنا ليس شيء منها مأمورا به بوجه ولا حيثية بالحيثية الكلية فلو كانت مأمورا بها بوجه وحيثية اي وجه كان لزم
المحذور المذكور على انا نقول فهم الحسن العقلي والقبح العقلي منوط بفهم العقلاء وهم المرجع في هذا الباب كما ان التشخص

لوانبه عليه شئ من الموضوعات العرفية او اللغات بسبب الشبهات الناشية عن اختلاف الاراء والافكار يجب عليه الرجوع
الى العرف والعادة اهل اللسان فكذا في الأمور العقلية اذ كثيرا ما يشتبه الامر ولا يمكن للعقل حله فح نقول لو راجعنا
الى العقلاء وقلنا ان الصلوة مامور بها ومطلوبة مط من حيث هي هي ثم قلنا ان الصلوة الفلانية مبغوضة ومنهى عنها يفهمون
التناقض والتدافع في مادة الاجتماع ولذا يجعلون العام ويحملونه على الخاص وهذا الرجوع ليس باعتبار فهم العرف التخصيص
ليق نحن في مقام جواز العقلي لا العرفي بل باعتبار فهم العقلاء التناقض ولا ريب في اعتبار فهمهم لو حصل وتحقق وباى حال
فلا ادرى للبحث في هذا المقام كثير نفع بعد ثبوت فهم التخصيص قطعا ولزوم البناء على التخصيص علما عليه عمل الكل نعم يثمر
لو جوزنا ذلك اذ على القول بالجواز لا اشكال في الجواز في المقام الثاني **قوله في العموم** والخصوص مقدمة هى ان الالفاظ
المتضايفة معانيها وهاوان اتصف بها المعانى ايضا الا ان المراد هنا ما يتصف به الالفاظ لكن المقام مقام ذكر الالفاظ و
والمساوى اللغوية والعموم ماخوذ في معناه التعدد في الجملة ويلاحظ فيه الافراد فقط دون المهية كما ان المطلق بالمعنى المعروف
وهو ما دل على حصة الشائعة في جنسه يدل على الفرد ويلاحظ فيه حال الفرد وهو ظاهر واما المطلق بالمعنى الاخر وهو الذى
فسد مح او ما دل على المهية من حيث هي هي من غير ملاحظة خصوصية او ما قارب ذلك فلا ظن من ذلك نفي الفرد عن
رأس لكن بعد ما نفى الفرد وملاحظة راسا لا معنى لجعله من المطلقات او المطلق ما يقابل المقيد ويقابل للتقييد واذا
لم يلاحظ الفرد اصلا لا معنى للتقييد فقول المطلق بهذا المعنى الذى ذكر اما ان يستعمل في الخبر كقوله تعم احل الله البيع
واما ان كون استعماله في الانشاء فايا ما كان فلابد من ملاحظة الفرد او المهية المعراة عن التشخص لا وجود لها
في الخارج وكيف يمكن الامر بايجاد ما لم يمكن ايجاده فالفرد لم يكن مامورا به لكنه مقدمة لوجود الماهية المامور بها
والمقدمات على قسمين مقدمة تحصيلى خارج عن ذى المقدمة يحتمل وجود المهية بعدها ويحتمل عدمها كغسل الثوب
وقطع المسافة للحج ومقدمة حصولى حصولها عين حصول ذى المقدمة كما فيما نحن فيه فان زيد هو الانسان في الخارج
لا يباين بينهما بل يتى هو هو بحسب العرف واما المقدمة التحصيلية فلا دلالة للامر عليه بوجه واما القسم الثانى فالامر
يدل عليه التزاما عقليا قطعا ولا تامل في تفاوت القسمين بحسب ملاحظة الآمر حين الأمر الا ترى ان كثيرا من المحققين
ذهبوا بين السبب وغيره من المقدمات وان انكرها بعض المحققين ايضا للجود على ملاحظة المعنى والمقصود بيان التفرقة
بين القسمين في باب مقدمة الواجب لما ذهبا لمش الى دلالة الأمر عليه مط فدلالة لفظية انكرنا ذلك لعدم الدليل عليه

لكن بعد الأنصاف نرى فرقا بينا بين القسمين اما ترى انه لو امر السيد عبده باحراق الثوب ورمى العبد الثوب في النار
يرى انه مطيع وان لم يحرق الثوب لمانع ولذا ذهب بعض الى ان الامر بالمسبب امر بالسبب لعدم تعلق القدرة بالمسببات
ونحن وان لم نوافقهم في ذلك لكن نفرق بين هذه المقدمة والمقدمة الخارجية الغير اللازمة المفارقة والحاصل ان بعد
تعلق الامر بايجاد الطبيعة في الخارج الذى هو مصب الكلام يفهم منه بالقرينة العقلية الدالة على عدم امكان ايجاد المهية في الخارج
بدون التشخص كون التشخص والفرد ملحوظا لنظر الآمر فكان قولك ماهية الانسان موجود في الانسان يدل على
تعلق الموجدية بفرد من افراده بقرينة الرؤية فكذا قولك اكرم الانسان او اعتق الرقبة او صل او صم لكن لا يلاحظ فرد
معين ولا واحد غير معين كما يقول القائل بدلالة الامر على الوحدة ولا افراد عديدة كما يقول القائل بالتكرار وهكذا اعتق
الرقبة بقرينة ان العتق هو اجراء صيغة خاصة يفضل عتق رقبة في الخارج يكون ملحوظ الآمر عتق رقبة فرد من الرقبة
لا فرد معين ليكون كالمفرد المعرف ولا غير معين ليكون كالنكرة ولا الافراد الكثيرة ليكون استغراقا بل غير محتمل
الجميع وهذا مراد من جعل اللفظ الدال على الصيغة من المطلق والا فلو تجرد عن جميع خصوصياته المتخصصة كيف يجعل من قبيل
المطلقات ويقيد بالقيد والاشعرى ايضا قد ادعى بذلك في العموم والخصوص مطلقا وقال ان قوله صم ولا تصم يوم العيد
تقيد او تخصيص العام او المطلق الاذن بيوم العيد وهذا افضح شئ يرد عليه نعم لو كان المناط هو الطبيعة المعراة فهنا ايضا
موجود فلم لا نقول بحصول الامتثال في يوم العيد وحصول الاثم كما قلت في العموم من وجه فكيف نقول بالتخصيص هاهنا
العموم من وجه وايضا فما بالك تقيد وتخصيص وهما من صفات الافراد والطبيعة من حيث هي لا يمكن تخصيصها ولا
تقييدها بل هى امر بسيط لا تعدد فيه بوجه فكيف نقول بالتخصيص هنا دون العموم من وجه وبالجملة لو جعل هذا بابا
باعتبار المهية المعراة عن التشخصات بالمرة من المطلقات فلا وجه له وكلام القوم مكن جعله منه وان توهم فلك لكن
يجب ان يفهم كلامه ويتامل في المراد منه **قوله** اختلفوا في ان للعموم صيغة تخصه ام لا على اقوال فذهب بعض من الناس الى
الثانى وان كلما يدعى وضعه للعموم حقيقة في الخصوص ومجاز في العموم وذهب السيد وجماعة ان الالفاظ التي ادعى وضعها
للعموم كلها مشترك بين العموم والخصوص بحسب اللغة وليس لنا لفظ موضوع له بحيث اذا استعمل في غيره كان مجازا
لكنه مضى على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم وقد مر نظير هذا القول منه في مبحث الامر والاكثرون على
الاول وهو الاقرب لنا وجوه الاول وهو العمدة التبادر فان السيد اذا قال لعبده اعط كل فقير درهما او اطعم كل بائس مسكين

مثلا يفهم منه العموم عند الاطلاق فيكون حقيقة فيه ومجازا في غيره لعدم التبادر وللعران الاصل بين المجاز والاشتراك
والمجاز خير منه واذا ثبت هذا في العرف ثبت في اللغة بضميمة اصالة عدم النقل والثاني اطراد الاستثناء منه فانه دليل
على كون المستثنى منه حقيقة في العموم ويمكن ان يق ان وقوع الاستثناء بل وصحتها يكفي دليلا له حيث ان الاستثناء هي
اخراج ما لولاه لدخل وبدخوله في المستثنى منه على تقدير عدم شمول الحكم وفيه ان الدخول فيه اعم من دخوله في المراد
وفيما وضع له اللفظ ولا دلالة للعام على الخاص والذي يثبت المط هو الثاني دون الاول فان الدخول في المراد كما يكون
على جهة الحقيقة كذا يكون على وجه المجاز لم لا يجوز ان يكون الاستثناء نفسها قرينة له وفرض اشتغالها كما يدل عليه لفظ لولاه
لدخل لا يدل على نفيها في الواقع وعلى فرض التسليم نقم نفي القرينة الخاصة لا يستلزم نفي القرينة مط فان قولهم الاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل يدل على انه لولا الاستثناء لكان المستثنى داخلا في المستثنى منه ومرادا منه سواء كان مرادا منه بحسب
الوضع او بالقرينة المفهمة لم الثالث قضية ابن الزبعرى فانه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي ص وقال يا محمد خاصة لنا ولا لهتنا ام لجميع الامم فقال ص هو لكم ولجميع
الامم فقال خصمتك ورب الكعبة اليس قد عبدت الملئكة والمسيح فقال له النبي ص ما اجهلك بلسان قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فان فهم العموم من لفظ ما
وهو من اهل اللسان دليل له مع تقريره ص وعدم ردعه عنه وايض لو كان لفظ العلماء في قولنا اكرم العلماء الا زيدا حقيقة
في الخصوص خاصة لم يصح الاستثناء الا بارتكاب التجوز بجعل المستثنى منه على العموم مجازا او جعل الاستثناء منقطعا و
على تقدير ابقائهما على حقيقتهما يلزم مع عدم صحة الاستثناء كون الا زيدا في المثال المذكور تاكيدا للمستثنى منه ان كان
لفظ العلماء حقيقة فيما سوى زيد وهو كما ترى او كونه قرينة معينة للمعنى المراد من لفظ العلماء ان كان المراد
من الخصوص الموضوع له اللفظ هو المفهوم الكلي الشامل لفرد او فردين او افراد المقابل للعموم بمعنى كون كل
منها مصداقا للخصوص واستعمال اللفظ في كل منها استعماله في حقيقة والظاهر ان هذا هو مذهب القائل
بهذا القول للخصوص الاول وهذا ايض اضعف من سابقه للزوم الاجمال حيث ان عدم ارادة زيد وخروجه
عن العلماء لا يدل على ارادة جميع من سواه لان يحط عن هذه المرتبة مندرجا الى النصف وما دونه حتى يبلغ
الى الواحد كل ذلك فرد من افراد الخاص وارادة الكل متساوية بالنسبة الى اللفظ وحيث لا مرجح لاحدها

على الاخر

على الاخر صار مجملا فلا وجه للحمل على من سوى زيد من العلماء فان قلت ان هذا مشترك الورود فيما بقي بعد
التخصيص في العام على القول بالعموم كما في اكرم العلماء الا زيدا حيث ان ساير ما تحته من المراتب كلها مجازات والاستثناء
انما هو قرينة صارفة عن الحقيقة وليس بمعينة لارادة ما سوى زيد فيلزم الاجمال على هذا ايض قلت الفرق
بينهما ظاهر جلي فان لفظ الا زيدا وان كانت صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو العموم وليست بمعينة
لكن القرينة المعينة هنا كون الباقي بعد التخصيص اقرب المجازات الى الحقيقة فلم يكن من الاجمال في شيء بخلاف
القول بكونها حقيقة في الخصوص فانه لا يجري فيه هذا الكلام لان استعمال اللفظ في العموم مجاز على هذا القول
واستعماله ومراد ونه من المراتب التي تحته كلها حقايق ولا يفيد قولنا اكرم العلماء الا زيدا على هذا الاكرام
بعض من علماء البلد هو غير زيد وهذا البعض يشمل كل فرد منها على البدل ولا بد للاستثناء على ارادة
جميع من سوى المستثنى منه اللهم الا ان يق نظير ما قيل في العام المخصص وحاصله يرجع الى ظهور ارادة هذه
المرتبة اعني من عدا زيد من الافراد من بين المراتب ويكون الا زيدا على هذا قرينة معينة فتامل فيه ومآل
هذا الكلام الى ان الالفاظ المختلف فيها انها للعموم او الخصوص حيثما اطلقت سواء ذكر المخصص معها ام لا مبنية وليست
بمجملة حتى عند القائلين بانها للخصوص وبعد ما ثبت ذلك يثبت انها موضوعة للعموم فليتامل ويرد ايضا على القول بان
تلك الصيغ موضوعة للخصوص عدم التعارض والتناقض بين اكرم العلماء ولا تكرم العلماء لانه لا تناقض بين الجزئيين
مع انه يفهم التعارض بينهما من غير ارتياب وقد استدل صاحب العالم ره على المدعى بان السيد اذا قال لعبده لا تضرب
احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة الخ واورد عليه بان هذا الدليل
المذكور لا ينافي القول بالاشتراك فان على القول باشتراك اللفظ بين العموم والخصوص يحكم بالمخالفة والعصيان في المثال
لو ضرب واحدا ان يفهم العموم بل لاجمال اللفظ الموجب عن الاشتراك فان بعد ثبوت التكليف واجمال المكلف به لا بد
من الاتيان بجميع المحتملات في الاثبات ومن ترك الجميع في النفي وما نحن فيه من قبيل الثاني وكذا لا ينافي القول
بكونه حقيقة في الخصوص خاصة على بعض الوجوه وهو ما اذا كان البعض مجملا وثانيا ان دلالته على العموم مسلم
ولكن جهة الدلالة غير معلوم انه من جهة الوضع لم لا يجوز ان يكون وجهه تعلق النهي بالطبيعة المستلزم لنفيه عن جميع
الافراد ومرجعه الى العموم العقلي دون الوضعي والجواب عن الاول ان الحكم بالاجمال والحمل على العموم من جهة انا نمنع

فى المعانى المتشركة التى لم يكن بينها قدر مشترك يقينى كالعين واما ما لم يكن كك كما فى المقام فلا وجه للحمل على العموم ليتيقن
الخصوص ومشكوكية غيره ففى العقد الزايد يرجع الشك الى التكليف دون المكلف به نعم لو احتمل اباحة الحكم بالهيئة
الاجتماعية فى جانب العموم بحيث يكون لها مدخلية فى الحكم فهنا يكون حكمه لفظة العين فى لزوم الحمل على العموم على ان قوله
فى الجواب حيث قال فهم من اللفظ العموم صريح فى استفادته من اللفظ والحمل على العموم من جهة الاحتياط على تقدير
التسليم لا دخل له باللفظ وكلامنا انما هو فيه ومنه يظهر الجواب على عدم منافات الجواب للقول بكونه حقيقة فى الخصوص
على بعض الوجوه وعن الثانى ان مراد المجيب من قوله فهم من اللفظ العموم هو تعلق الحكم على الافراد دون الطبيعة
بحيث يكون كل واحد مناطا للحكم ومتعلقا للنفى ولا ريب انه المتبادر من اللفظ حيث ما اطلق وايضا على تقدير تعلق الحكم
بالطبيعة وكون الدلالة على الافراد من باب الاستلزام العقلى لو اتى بضرب واحد فقد ثبت العصيان لمخالفة النهى
ولا معنى للحكم بالمخالفة بعد ذلك لو تحقق الضرب لان الافراد على هذا ليس متعلقا للنهى حتى يتحقق تعدد المخالفة
بتعدد الضربات بل النهى عنه هو الطبيعة وهو غير قابل للتعدد وبعد تحققه ولو بضرب واحد من الافراد فقد
تحقق المخالفة للطبيعة وعدم المخالفة بعد ذلك انما هو لانتفاء الموضوع وهو النهى هنا هو مقتضى القول بكون التعلق
هو الطبيعة لكنه خلاف التحقيق لفهم المخالفة عرفا بالنسبة الى كل واحد المستلزم لكون كل واحد مناطا للحكم وهذا
هو المراد من العموم والاستغراق هذا مع ان الظاهر ان النكرة الواقعة فى سياق النفى العموم من باب العقل لا اللفظ
من المستحدثات ولم يكن معروفا بين القدماء من الاصوليين فان من قال منهم بافادتها للعموم قال بانها من باب الدلالة
اللفظية فهذا الدليل تام فى رد القائل بالخصوص بل فى نفسه كما عرفت احتج القائل بالاشتراك بالاستعمال وبانه
لو كان للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده فى الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب ان الاستعمال اعم والعموم هو المتبادر فيكون حقيقة فيه وفى الخصوص
مجازا لكونه خيرا من الاشتراك على ان الدليل على المجازية فيه ليس بمنحصر فيه فان عدم التبادر فى الخصوص او تبادر
الغير دليل اخر على المجازية فان الظاهر ان كون هذا دليلا مما لا اختلاف فيه بينهم فان جعل الاستعمال دليلا على الحقيقة
كما هو مقتضى كلام السيد ره انما هو فيما لم يثبت التبادر لاحد المعنيين واما فيما ثبت كما فى محل النزاع فالظاهر ان
السيد ومن قال بمقالته ايضا يقول بكون اللفظ حقيقة فى المتبادر ومجازا فى غيره فالنزاع بين السيد ره والمشهور

لابدان يكون هنا فى ثبوت الموضوع وهو التبادر لا فى الحكم والا فبعد تسليم التبادر فى العموم لا مجال لانكار كونه مجازا
فى غير المتبادر فليتامل فالجواب على هذا يكون الزاميا واما الجواب الاول وهو خيرية المجاز على الاشتراك فهو
جواب على المذهب المختار واما على مذهب السيد ره من ترجيح الاشتراك على المجاز فلا واما الجواب عن الثانى
فبالنقض باصل مذهب الاشتراك اولا فان هذا الدليل لو تم لدل على بطلان القول بالاشتراك بل كل من الاقوال
الثلثة ولا اختصاص له باحدها نعم لا ينافى القول بالتوقف والاشتراك الفقاهى العملى وهو لا يقول به وثانيا
بالحل وهو منع الملازمة لو اريد من العلم هو العلم بلا واسطة سواء قلنا باشتراط القطعى فى الاصول ام لا فان
القائلين باشتراط القطع فى المسائل الاصولية مرادهم اعم من القطع مع الواسطة او بدونه كما صرح به غير واحد
منهم وعلى هذا يصير النزاع بين الفريقين لفظيا ومنع بطلان التالى لو اريد من العلم العلم هو الاعم ووجه منع
انحصار سبب العلم فى المقام فيما ذكر من الاقسام لوجود امارة الحقيقة هنا وهو تبادر العموم وهو وان
كان دليلا ظنيا لكنه قد ثبت اعتباره بالدليل القطعى هذا بناء على القول باشتراط القطعى فى الاصول وجعل
النزاع بين القولين لفظيا بمعنى محل كلام من قال بالاشتراك على المعنى الاعم وكلام غيرهم من قال بعدم الاشتراط
على القطع بلا واسطة واما بناء على القول بعدم اشتراط القطع فى الاصول مطلقا وجعل النزاع معنويا فالجواب
الهدحجة القول بالخصوص وجهان الاول تيقن ارادة الخصوص ومشكوكية غيره وهذا يقتضى اولوية الوضع
له من غيره والثانى ما اشتهر فى الالسن انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل تقليلا للمجاز وقال السيد وجماعة
ان ليس له لفظ موضوع الخ اقول هذا بناء على اصل المشهور وبناؤه على ذلك فى المسائل اللغوية ودواه جماعة
ويظهر من العلامة ره الميل اليه فى بحث تعارض المجاز والاشتراك على ذلك وهذه القاعدة على تقدير تسليمها فيما لم يكن
دليل على خلافه وتفصيل المقام ان يقال ان دلالة اللفظ لما كانت بواسطة الوضع دون المناسبة الذاتية وكان الوضع وعدمه
بالنسبة الى كل لفظ سواء فلم يكن العلم بالوضع الا بامر خارج واقوى الادلة نص الواضع فان وجد والا فالرجوع الى الامارات
ومنها التبادر فان بعد تحقق الوضع والعلم به لا بد من فهم المعنى منه بلا قرينة وهو معنى التبادر ولا يمكن تخلفه عن
الوضع اذ معنى الوضع تخصيص شئ بشئ ليفهم الثانى من الاول من مفهومات الوضع فلا يمكن فرض الوضع بدونه

لكن لما كان التبادر قد يحصل باعتبار الغلبة والشيوع وكثرة الاستعمال اللفظ فى معنى لم يكن هو موضوعا له اللفظ
بخصوصه وهو المسمى بالتبادر الاطلاقى فبانقسامه الى هذين القسمين لم يكن مجال فى الوضع لكن اذا تحقق ولم يعلم
كونه من اى الامرين حكم بالاول وجعل دليلا على الحقيقة وذلك باعتبار غلبة هذا النوع وكثرة وقوعه وباعتبار ان الظ
كونه ناشيا عما هو سبب لنظام العالم وموجب لحصول عيش بنى ادم وهو الوضع اذ به يتم النظام وبارتفاعه يرتفع
القوام فلذا صار اصل التبادر كونه تبادرا حقيقيا لا اطلاقيا فلا ريب كون ما سوى التبادر من المعانى معنى حقيقيا
بل يحكم بحكم الاصل كونه من المعانى المجازية لكن لما لم يصح سلب اللفظ عن غير التبادر حكم بكونه داخلا ايض فى الموضوع له
وان التبادر اطلاقى ناش عن كثرة استعمال اللفظ فى المعنى المتبادر وقلته فى غيره وانما يقدم عدم صحة السلب ح لكونه
مثبتا وعدم التبادر سلبيا كما هو المقرر انه متى دار الامر بينهما فالمثبت مقدم هذا كلها امارات وعلايم اجتهادية على
ثبوت الوضع فيه حصل واحد منها يتبع قطعا ولا يخفى للتمسك باصل الاستعمال ح اذ لولا ذلك لارتفع الحكم فى وضع
الالفاظ ولم يتم اللطف فى احداث الموضوعات اللغوية للزوم الاجماع فى جميع الالفاظ او جلها باعتبار العمل بالاصل
المزبور لا يمكن نسبة هذا الى مثل السيد ره كيف وهو مصرح بذلك فى مواضع منها هذه المسئلة فى كتاب الذريعة ولذا
ذكر المحققين على ما حكى الاستاد ان النزاع بين المشهور والسيد ثمرته منحصرة فيما اذا دار الامر بين الاشتراك والمجاز
قوله لنا اذا قال السيد لعبده لا تضرب احدا فهم منه ان افادة العموم كما يمكن ان يكون من النكرة الواقعة فى سياق النهى كذا
يمكن ان يستفاد من النهى كما هو مفيد للدوام والتكرار ولازم ذلك عدم حصول ضرب منه ولو ضرب احدا لخالف النهى قلت
فيه خبط عظيم اذ القول بافادة النهى للدوام لا يستلزم النفى بالنسبة الى متعلق ان عاما فعام وان خاصا فخاص فاذا قال
لا تكرم عمرا انما يفيد طلب عدم الاكرام عن عمرو دائما لا انه يفيد عدم صدور الاكرام عن الاكرام للمخاطب ولو بالنسبة
الى غير عمرو فلو كان قوله احدا فى المقام كالنكرة الواقعة فى سياق الاثبات لا يفيد العموم لكان المعنى لا توجد الضرب
بالنسبة الى واحد واحد ح فلو ضرب احدا بل واكثر من واحد ولم يضرب واحدا معينا ظ لا يصدق انه لم يضرب احدا
وكان اللازم كونه ممتثلا فان قلت ان لفظ احد ههنا من المطلقات فيصدق على كل فرد من الافراد على سبيل البدلية
فكل فرد من الافراد مقدمة لحصول الامتثال بيانه انه اذا قيل اكرم احدا فلفظ احد مطلق افراد يصدق عليها بدلا
وكل فرد منها مقدمة لوجوده وحصول الامتثال لكن على البدلية فلو اكرم زيدا لصدق الامتثال لحصول المطلق ضمنه

واما اذا وقع

امتثال

واما اذا وقع فى سياق النفى وفهى عن ضربه مثلا يستلزم الانتهاء عن ضرب جميع الافراد حتى انه لو ضرب واحدا لم يكن ممتثلا
لصدق انه ضرب احدا مع انه كان ممنوعا عن ضرب كل واحد من باب المقدمة قلت لا ريب ولا تامل انه لو جعل من قبيل المطلقات
لا العموم لصدق على جميع الافراد بدلا فلو انتهى عن ضرب واحد يصدق الانتهاء عن ضرب ما يصدق عليه المط ولا معنى لما ذكرت
الا بعد رجوعه الى العموم واما القول بان الرجوع ح يكون من باب العقل لا اللفظ فلا معنى له اذ العقل لا يحكم بلزوم الانتهاء
عن ضرب جميع الافراد للامتثال فى المقام ما هو ظ قوله ان الالفاظ التى يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفى الخصوص
اخرى يمكن ان يق ان استعمال الفاظ العموم فى الخصوص لم اذ لا يثبت ذلك الا بان يعلم ان العام اريد منه ظاهره واسند
الحكم الى ظاهر العموم ثم اخرج بعض ما يتناوله اللفظ وانى لك بذلك كيف والنزاع فى كون المستثنى هل اخرج من المستثنى منه
قبل الحكم او بعده معروف وسيجيء انشاء الله وان القول بان الاخراج قبل الاخراج قوى فان قلت ان هذا الخلاف انما هو
فى الاستثناء واما غيره من المخصصات ولا سيما المنفصل فلم يقل به احد بل ولا يمكن القول به فيها كيف ويوجب ذلك بوجه
اسناد الكذب والاغراء بالجهل ونحوهما من القبايح الى الحكيم قلت تنقيح المقام يحتاج الى الط فى الكلام فنقول
وبالله الاعتصام لا ريب ولا تامل كون العموم يختلف بحسب المقامات فلو قيل اكرم كل عالم مكونه يكون عموم كل بالنسبة الى
جميع افراد العالم ولم يلزم شائبة تخصيص ايض واما اذا قيل اكرم كل عالم بالفقه فح قد اعتبر تقييد العالم بالفقه ثم ادخل عليه ادوات
العموم فيكون الادوات مفيدا للعموم ايض لكن بحسب مدخوله والمدخول هنا لما كان مقيدا بالفقه فكانه يكون مركبا فهو يفيد
عموم هذا المركب فههنا ايض عموم حقيقى لم يثبت تخصيص اصلا فكانه بمنزلة ما اذا دخل الادوات على الخل المركب مع الدبس
وهو السكنجبين لا انه دخل على الخل وخصص بالخل الحاصل فيه بالجملة فههنا ليس من التخصيص فى شئ قطعا ومما يدل على
ذلك انه يجوز التقييد هنا واخراج الاكثر اتفاقا على ما حكى مع ان الاكثر على عدم جواز تخصيص الاكثر وبهذا يدفع التناقض
فى كلام القوم حيث انهم ذكروا فى باب المفاهيم ان مفهوم الوصف ليس بحجة عند الاكثر مع اتفاقهم ظ فى باب العموم
ان تعقب العام بوصف خاص يوجب تخصيصه بما سوى الخاص فلو ان المفهوم كان غير معتبر فما معنى تخصيصه العام بالوصف
الخاص وحاصل الجواب ان ذلك ليس من التخصيص المصطلح الذى هو الاخراج عن الحكم بل هو من قبيل تخصيص الموضوع
وذلك يحصل على فرض عدم حجية المفهوم ايض بل لو قيد بمفهوم اللقب ايض يكون مقيدا ويفيد نفى
الحكم عما سواه لا لافادة المفهوم ذلك بل لعدم ورود الحكم الا فى الموضوع المعين اولا انما يفيد ذلك فنقول المخصص اما مستقل

والمتقل اما متصل او منفصل والمنفصل اما لفظ واما غيره من اجماع او عقل اما اذا كان غير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة
والبدل مثلا فقد عرفت انه كما يمكن ان يجعل مخصصا للحكم واخراجا لبعض مسميات العام بعد وروده الحكم ليكون مخصصا
اصطلاحيا كذا يمكن ان يكون من قبيل التخصيص والتقييد قبل ورود الحكم وهذا وان استلزم تخصيص الحكم ايضا لكن لا يكون
تخصيصا بحسب الاصطلاح والحاصل انه يمكن ان يكون من قبيل التخصيص الحكمي اولا وبالذات وان يكون من قبيل القسم الاخر
بالذات ومن هذا القبيل ثانيا وبالعرض وانى لك باثبات هذا دون ذلك واما اذا كان المخصص مستقلا لفظيا وكان متصلا ايضا
فهو ايضا يحتمل كونه من قبيل القسم الثاني بل هو اولى فيه وفيما سبق اذ الامر دائر هنا بين التقييد والمجاز والتقييد اولى و
ويكفينا الاحتمال واذا كان منفصلا كما يقال اكرم العلماء ثم قال بعد يوم لا تكرم زيدا العالم فنقول هذا المخصص اما ان يكون بعد
وقت الحاجة او قبلها اما الاول فلا ريب انه لا يجوز جعله من باب التخصيص بل هو نسخ للحكم السابق وتخصيص زماني بالنسبة
الى جهة الفضيلة ولا دخل له لما نحن فيه واذا كان قبل وقت الحاجة فاما ان يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب ام لا وعلى الثاني
فهو نسخ ايضا ان كان بعد حضور وقت العمل كما عليه المعتضي والا فهو معدد وان كان من قبيل اخبار الاحاد واما ان يجوز
ذلك كما هو الحق للاصل السليم عما يصلح للمعارضة وللاجماع النحاة بجواز التاخير مادام متشاغلا فلحق الخبر بذلك لعدم القول
بالفصل فح كما يمكن ان يكون القرينة المنفصلة الخصة مخصصا للحكم وقد اخرت لعدم الاحتياج الى ذكرها قبل الحاجة فكذا
يمكن ان يكون قيدا للعام ومن قبيل التخصيص ليكون ادوات العموم داخلا على المركب والاعلى عموم المركب من المقيد والقيد
وان كان ذلك يرجع الى تخصيص الحكم ايضا وانما اخرت القرينة لعدم الاحتياج الى ذكرها قبل زمان الحاجة فلفظ الكل في المثال
قد اشتمل جميع افراد العالم سوى زيد اذ قولك لا تكرم زيدا يحتمل ان يكون اخراجا من الحكم المتعلق بكل عالم ويحتمل ان يكون هذا
قرينة لاخراج زيد عن العالم ثم بعد ذلك قد اكد بكل وحكم على الجميع والحاصل ان ذكر الخاص بعد العام يوجب تصرفا في الكلام
السابق ولا يمكن ابقاء الظاهرين على حالها وانا قلنا بالتصرف في السابق لكونه ظاهرا واللاحق ايضا وهذا التصرف اما
في العام او في مدخول العام او في كليهما اذ دفع التركيب يمكن باحد الوجوه الثلاثة فيمكن ان يتصرف في اداة العموم
ويتسلم في العموم بان يقال المراد اكرم العلماء للجميع ويمكن ان يكون التصرف فيما يعتبر العموم بالنسبة اليه قبل ملاحظة العموم
ثم اعتبار العموم فيه فيكون العموم عموما حقيقيا لا تصرف فيه ويمكن ان يكون بالنسبة الى الجميع ولما كانت الاحتمالات
متساوية لا يمكن اثبات احدها الا بدلالة ولا ثمرة بين هذه الاعتبارات في اثبات الحكم الشرعي اذ على التقادير يحكم بلزوم

اكرام من عدا زيد

اكرام من عدا زيد لكن لما كان المستدل بصدد تعيين احدها تحصيلا للمدعى ليعمم الى الكبرى الكلية ويجعل كل العمومات
اذا استعمل مجردة عن القرائن مشتركة محكومة بالاجمال نمنع ذلك اصل مدعاه وهذا الذي ذكرناه ليس من مستبعدات بل
هو مقتضى قواعدهم واصولهم بل هو من كلماتهم كما يظهر من تصريح بعض افاضلهم سيد داماد في حاشية على الشرح العضدي
والقول بان العموم المخصص مجاز وهو فرع كون العام مستعملا في الباقي مردود بان جعل القول بذلك مما اهل الكلام
بالجملة لم نجد برهانا على استعمال العام في الخصوص الا ما اشتهر في الالسن الحق من انه ما من عام الا وقد خص وهو ليس بحجة
على من لم يثبت ذلك عنده ويمكن ان يقال بان المراد في فهم الحقائق والمجازات والمايز بينهما والميزان الذي هو المرجع في
الالفاظ هو العرف واذا عرضنا الكلامين المذكورين على العرف فيفهمون منه التخصيص لا التخصيص ولو لوحظ ما يكون القيد
قيد المدخول العام بقولك اكرم العلماء المتقين وما لا يكون كك كالاستثناء ونحوه يفهم الفرق بينهما قطعا وهذا دليل على

ان الاستثناء ونحوه من المخصصات انما هو للتخصيص لا التخصيص فيكون كلام المستدل موجها لكن يمكن ان يجاب بان ادعاء
القطع بانهم يفهمون التخصيص غير معلوم لجرحه بل القدر المسلم فهم التخصيص الحكمي في الجملة لكن باعتبار التصرف في العام
والتجوز فيه او التصرف في مدخوله غير معلوم قطعا وفهم الفرق بين الكلامين على فرض تسليمه لا يثبت المدعى اذ يمكن فهم
الفرق على فرضه ان يكون باعتبار تعيين التخصيص فيما هو للتخصيص واحتماله وغيره في غيره كما قلنا في الالا الاستثنائية وغيرها
والحاصل ان لنا مثلا استعمالات تارة يكون القرينة قائمة على ان العام قد خصص بذلك وتارة يكون القرينة قائمة على انه قيد
لمدخول العام وتارة يحتمل الامرين ففي الاولين لا نزاع انما النزاع في الثالث الذي لا يكون له قرينة سوى الاخراج قيل انه قد خص
العام واستعمل العام في الخصوص فيثبت الصغرى المسلمة هذا كله اذا كان القرينة لفظية واذا كانت غيرها من اجماع او عقل
فهذه القرينة يحتمل ان يكون قرينة عن صرف العموم عن عمومه كما يمكن ان يكون صارفة مالوحظ فيه من ظاهره وتقييده له بقيد
خاص كما مر فحصل ان القرينة مقطوع به لكنه قضية ذات واحدة يكون مجملة لا يمكن تعيين احد الامرين الا بمبين وهذا اذا لم يستلزم
تخصيص الاكثر لو جعلت من قبيل مخصص العام او كنا مجوزين لذلك اما لو استلزم ذلك ولم نجوزه ايضا كما عليه الاكثر فح لا بد ان
يجعل من قبيل التقييد لمدخول العام لا التخصيص اذ لولا ذلك للزم القول بصرح الحديث اذ بعد جعلها من قبيل المخصص للعام
ولزوم تخصيص الاكثر وعدم تجويزنا ذلك يلزمنا القول باحد الامرين اما اسناد القبيح الى الحكيم والمعصوم او طرح الدليل
وحيث ان الاصل اعمال الدليل وعدم الاطراح مهما امكن فلا محالة نحملها على وجه لا ينافي اللغة ولا يلزم منه قبح وهو الحمل على التخصيص

قوله واما بالنقل والأحاد منه لا يفيد اليقين ظاهر العبارة يقتضي عدم الاكتفاء في اللغات واثبات الاوضاع الا بالقطع وتقرير المنع والجواب عنه بمنع الحصر يكشف عن رضاه بالقول المستعد وهي حق اذ هي من الموضوعات التي يعتبر فيها العلم لعدم انسداد باب العلم اذ الغالب من اللغات امور معلومة بديهية تكلم بها ليلاً ونهاراً وبالجملة يعلم الوضع فيها بالتبادر العرفية التي هي وجدانية ضرورية وتثبت اللغة ايضاً باصالة عدم النقل الذي هو مجمع على اعتباره في امثال المقام واعتبر به من لم يعتبر الاستصحاب وعليه مدار العالم واساس عيش بني ادم واما النادر الذي لا يتجلى بتداول بين اهل العرف والعادة اذا لم يعلم حاله ويعمل بمقتضى الاحتياط لو وجد في الكتاب والسنة فلا يلزم محذور قط كما كان يلزم في الفقه والاحكام لو اقتصر فيه على العلميات اذ الأمر هنا بالعكس والغالب فيه غير معلوم فلو اقتصر بالقطع يلزم احد المحذورين اما الخروج عن الدين او التكليف بما لا يطاق وسيجيء تحقيق المسألة في مسألة حجية الظن ان شاء الله تعالى فعلى هذا الاعتبار باخبار الأحاد في اللغات اصلا اذ هو لم يفد سوى الظن وقد عرفت انه غير معتبر هنا بل قول الخبر الواحد بما هو خبر غير معتبر ولو اعتبرنا الظن او الحجية الخبرية غير الحجية الظنية والنسبة بينهما تباين جزئية ولو اعتبرنا الظن واعتبرنا بالخبر الواحد لافادته ذلك يكون الامر دائراً مدار الظن حيثما حصل يتبع لا الخبر لكون الاعتبار بالخبر ولو لم يفد الظن هذا اذا سلكنا هذا المسلك واما اذا سلكنا ما قررناه سابقاً من ان المدار على العلم وان الظن لا يغني من الحق شيئاً فلا يعتبر بالخبر الواحد ولو افاد الظن المتاخم للعلم ولا تتوهمن ان قولنا هذا ينافي ما عليه العلماء من الرجوع بكتب اللغة والاعتبار بقول واحد منهم كصاحب القاموس مثلا وامثاله وان هو الا الاعتماد بالخبر الواحد ولولا ذلك للزم طرح الكتب المدونة في اللغة من الصرف والنحو ومتن اللغة وعنهما لا اهتمام العلماء قديما وحديثا بجمع اللغة وضبطها ليس الا لاعتبارها كما يكشف بذلك اجماعهم عليه بل واجماع غيرهم ايضا على ذلك حيث ان الكل يعتمد دون باقوالهم ولو استند احد بقول واحد من اهل اللغة يسلم خصمه ويلقى بالقبول وان امكنه صرف الحق في بيان المعارض او رفع الدلالة لا الرد بانه لم يفد علماء لا علما علماً وهكذا اهل كل صنعة وحرفة اذا ادعى شيئا من فنه يقبل ولا يرد ابدا بل نجد انفسنا مجبولة على ذلك ومن اشتغلنا في امر معاشنا على هذا ليس القبول لقولهم من حيث انه خبر واحد بل باعتبار انه قول اهل الخبرة اما ترى ان الجوهري لو قال شيئا واخبر بامر في غير مقام اللغة لم يعتبر قوله اذا لم يقم دليل على اعتبار قوله بما هو قوله فاشتباه الحيثيتين وخلط النحيين لوجب الوقوع في الشبهة والحاصل ان الخبر الواحد لا اعتبار به في اللغات بوجه لعدم الدليل عليه بل المعتبر هو العلم او ما قام مقامه من قول اهل الخبرة والفن

واما من اعتبر الظن

واما من اعتبر الظن فهو ايضا يأبى من العمل به بما هو هو بل لو كان انما هو لخصوص الظن ولو لا ذلك لم يعمل به اصلاً فعلى هذا يرد على الدليل ان الحصر ممنوع بل هنا قسم اخر بل واقسام كما ذكره المصنف قوله فان تبادر المعنى من اللفظ الخ لا يخفى ان التبادر ليس من قبيل العقل الذي يراد منه العقل المحض كالقياس والدوران وغيرها ولا من النقل المحض بل بعض المقدمات وجدانية وبعضها نقلية فهم المعنى من اللفظ وجداني وان الفهم لا بد له من سبب وهو اما الوضع او الذات والثاني فاسد

دائما قياس فليس بنقل فعلى قياس بعض

قوله وايضا اشتهر في الألسن حتى صار مثلا الخ غلبة التخصيص وغلبة استعمال العام في الخاص ثم اذ قد عرفت ان القرينة الدالة على عدم بقاء العام بحاله لها ثلث حالات تحضرها في الواحد وادعاء غلبته ثم فان قلت ان العلماء قد سلموا غلبة التخصيص ولم ينكر عليه احد وما ذكرت في صغرى القياس من دليل السيد من منع وقوع التخصيص انما هو قول جدلي لا تحقيق فيه اذ كل طفل يعلم بوقوع التخصيص في الكلام فكيف يصح الجواب بمنع غلبة التخصيص قلت لا نمنع وجود التخصيص بل نقول بوجودها بل وكثرتها لانك قد عرفت ان كل تخصيص يلزمه التخصيص لا محالة قوله الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم الخ تارة يثبت العموم فيه بالوضع الجديد باعتبار التبادر وغيره من الامارات لكن هذا خلاف الأصل بل اثبات العموم بالتبادر ودون ضبط الفساد على ما سيجيء بل الأصل بقاء المفردات على الحالة الاصلية والمشي عليها مهما امكن وهذا انما يتضح بعدما اتضح معنى الجزئين من اللام والجمع فنقول اما اللام فهي مستعملة في المعاني الاربعة واختلف في كونها حقيقة فيها اجمع بطريق اللفظي او المعنوي او كونها حقيقة في البعض ومن احد ذهب الى كل بعض والظاهر كونها حقيقة في الجنس لا بمعنى انها موضوعة لافادة الجنس المعرف بل الجنسية مستفادة من المدخول لا غير بل بمعنى انها موضوعة لافادة التعريف لكن لما كانت غير مستعملة الا مع شيء اخر ينضم اليها يجب ان يكون ذلك الشيء هو الجنس اذ الجنس هو المعنى الذي يعتوره المعاني الزائدة على الجنسية باعتبار لحوق الامارات فالاسم الجرد عن اللواحق هو اسم جنس الكلي يلحقه التنوين ويدل على ان المراد منه الفرد الى المبهم وتارة يلحقها الالف والنون ويدل على ارادة فردان منها وكذا الواو والنون وتارة يراد الاشارة الى حضور تلك الطبيعة في الذهن وتعيينها فيلحق بها لام التعريف ولا ريب ان الأصل بقاء معنى الجنسية بالنسبة الى المدخول اذ هو الأصل على ما عرفت وسائر اللواحق طارية عليه والمشي على تلك القاعدة يقتضي ان يكون اللام مستعملة في اول ما يراد استعمالها في الجنس والقصد منها تعريف الجنس لكن لا يخفى ان ذلك لا يقتضي مجازيتها في غيره الا في الاضافة بمعنى عدم ثبوت كونها حقيقة في غيره ولا يبعد دعوى التبادر بالنسبة الى تعريف الجنس كما ادعاه بعض الافاضل واما المدخول فهو الجمع الدال على العدد ولما كان العدد منافيا للجنسية وملاحظة الافراد يناقض ملاحظة الجنس فلم يعتبر

فيه اصلا فكان بين معنى اللام والمدخول الجمعي تنافيا وتدافع فلابد من الجمع بينهما فيد فع كل منهما بصريح الآخر اذ الجمع لان
انه صريح في التعدد وظاهر في الجنسية والانضمام واللام صريح في عدم اعتبار الانضمام وظاهر في عدم ارادة الفرد فيد فع الظاهر من بالصريح
فيحصل من ذلك شمول لكل فرد هكذا قيل لكن يتم هذا الوهم منافات الجمعية والجنسية وهو ثم اذ كان للفرد جنس فكذا للجمع ايضا
بيانه ان لفظ الرجل مجردا عن جميع اللواحق اسم للطبيعة الخاصة من حيث هي هي من دون ملاحظة الى خصوصية اصلا فاذا دخلها علامة
الجمع يدل على ان المراد منه ما فوق الاثنين وهكذا فارادة الأفراد من الطبيعة انما هي بملاحظة الطبيعة وتنافي ارادة الطبيعة التي
كانت ملحوظة بالنسبة الى المفرد لكن هذا المعنى وهو ما فوق الاثنين من الطبيعة ايضا امر كلي يصدق على جزئياته صدق الكلي
على الجزئي صدقا بدليا الا ان ارادة تنافي ملاحظة الأفراد وهي ما فوق الاثنين فيها اذ هذه الأفراد لا تنافي هذه الجنسية بل هي
حصلة لها نعم تنافي الجنسية السابقة الحاصلة للمفرد ومما يدل على ان رجالا مثلا لا شوبين جنس صحة دخول لا التي لنفي الجنس
عليه مع انها لا تدخل الا على الجنس وتدل على نفي الطبيعة والجنس ولا يجوز دخولها على النكرة وكذا لام التعريف فظهر ان بطرد
معنى الجمعية مضى معنى الجنسية المفردة وحصل معنى جنسية اخرى هكذا الكلام في التثنية وبعد دخول اللام اما في التثنية فالأصل
ان يكون للجنس لكن لما كانت الجنسية مفهومة من اللفظ قبل دخول اللام اذ هو بدونها للجنس فقط على ما عرفت فلم يكن محل اللام
لتعريف الجنس وانما حملناها في المفرد على الجنس وجعلناها اصلا مع ان الجنسية مفهومة من اللفظ قبل دخول اللام من المجرد من اللام
جهة باعتبار ان المفرد بدون اللام وان نوي غير مستعمل فلم يكن استفادة الجنس من المفرد المستعمل مع اللام فاية فيها في المفرد انما
تعريف الجنس بمعنى انه اشارة الى ان الجنس من حيث هو هو المورد للحكم لا من حيث الفرد فالاثر للام هو الاشارة الى تعريف الجنس
وحضوره في الذهن من حيث تعلق الحكم عليه ولا ريب ان الحضور من هذه الحيثية ما كان يستفاد من الجنس المجرد والمفرد
المعرى لكونه غير جائز الاستعمال في مقام بيان الحكم مجردا عن اللام ليفهم منه بهذه الحيثية واما التثنية لما كانت تستعمل بدون
اللام ايضا فكان يفهم منها الجنس من حيث هو مورد للحكم فلو حمل اللام فيها على الجنس لكان ذكر اللام لغوا خاليا عن الفائدة
فاذا لم يكن للجنس فاما للاستغراق او العهد بالاستغراق فاما يحمل على الاستغراق الاجزائي فلا فائدة لذكر اللام ايضا لكون
هذا المعنى مستفادا منها بدون اللام ايضا واما يحمل على الاستغراق الجزئياتي بمعنى انه يستغرق كل اثنين من الرجال فهو
ما لم يقله احد ولم يحتمل محتمل في هذا المقام وهو المجرد من القرينة بقي العهد وهو على قسمين ذهني وخارجي اما الذهني فلا يحصل
فيه هنا ايضا فائدة اذ الداعي في حمل اللام على العهد الذهني في المفرد انما هو عدم امكان الحكم الخاص على الطبيعة كما في اكله الذئب ولا

فيكون اللام

فيكون اللام الذهني هو الجنس ويمكن ان الحكم ثابت لهذا الجنس من حيث هو من دون نظر الى فرد خاص او فرد مشترك
لما كان الحكم الخاص كالاكل لا يتعلق بالطبيعة من حيث هي هي لتلك القرينة الى فرد ما والا لا يكون المقصود ان فردا ما من الطبيعة
اكله فهكذا نقول لام المفرد اتى بها لتعريف الجنس ثم بعد ضم الأكل اليها انا الى جعلها لفرد ما الا ان يكون فرد ما مقصودا واما في التثنية
لما كان اللام الجنسية فيها غير مفيد لم يكن اللام فيها للجنس كما عرفت فلا يمكن جعلها للعهد الذهني ايضا اذ هو فرع الجنس فلو كان يعتبر لام الجنس
وقد اتصل به الفعل الذي لا يصح اسناده الى الطبيعة بحرف الجنسية المفهومة من التثنية الخالية عن اللام الى العهد الذهني فيكون
ذكر اللام لغوا وبالجملة لا فائدة تامة لحمل اللام على العهد الذهني فانحصر الأمر في العهد الخارجي وهو المعنى الذي يليق لان يراد
في نحو المقام وهو المعهود من التثنية المعرف باللام دون غيرها هذا في التثنية واما الجمع فقد عرفت ان المجرد منه هو الجنس
المقام
والاصل فيه ان يكون اللام الداخل فيه للجنس لكن لما كان الجنس يفهم منه بدونها لا يمكن حمل اللام فيه ايضا على الجنس فاما يكون
للاستغراق او للعهد واما العهد الخارجي فيدفع اصالة عدم المعهودية فالم يظهر العهد لم يحمل على العموم ولعل هذا هو المراد بقول
صاحب المعالم من قوله حيث لا عهد ولم يعلم العهدية اذ لم يظهر واما الذهني منه فلم يكن له فائدة على ما عرفت في التثنية فيتحصر
الامر في الاستغراق وهو اما اجزائي فغير مفيد لاستفادته من قبل دخول اللام واما جزئياتي بمعنى ان يستغرق لجميع جزئيات
الجمع المحتملة ارادة كل منها في الجمع المجرد عن اللام فغير سديد اذ مراتب الجمع يندرج بعضها في بعض فيتكرر الحكم بالنسبة الى المراتب
المندرجة على ان احد المراتب هو الجميع وهو يشمل جميع المراتب فارادة جميع المراتب منه ارادة مرتبة ولعل وهو استعمال في معنى واحد
يشمل جميع ما تحته لا في معان متعددة على سبيل الاستغراق وهذا وان كان مقتضى الأصل بناء على ان الأصل هو الجنس بعد
دفع الجنس ليكون للعدم هو افراد هذا الجنس وافراد هذا الجنس انما هي جزئيات الجمع لكن بعد اقامة الدليل على عدم
ارادة هذا المعنى فلا مناص عن القول باستغراق الأفراد كما هو المشهور وهذا القول مع ما تقدم وان يظهر ثمرة يعتد بها الا ان فيها
على لزوم الأتيان بالنسبة الى كل فرد وعدم حصول الامتثال الواقعي الا بعد الاتيان بجميع الأفراد لكن تظهر الثمرة فيما لو اتى بالبعض
دون البعض فانه ممتثل على القول المشهور بالنسبة الى بعض الماتي به غير ممتثل بالنسبة الى الجميع بخلاف القول الآخر فانه غير ممتثل لو اتى
بواحد او اثنين فقط قطعا واذا اتى بمرتبة واحدة من الجمع يكون ممتثلا بالنسبة اليه دون سائر المراتب والمصران وكلاه
الجمع المحلى باللام على الاستغراق ان ثمة الأصول وكلاه لتمسك بالتبادر ونحوه مشكل اذ تبادر الاستغراق الأصولي من
الجمع المحلى من حيث هو مشكل فانا نسمع لفظ العلماء فيعلم ارادة كل فرد من افراد الجمع فقط ويتبادر هذا المقدار لكن هذا الا فيمن

ولا يعني من جموع اذ معه خلية كل فرد وفهم كل فرد ام من ان يكون على سبيل اندراجه للحج وما يتعلق به تعلق بالجميع وباعتباره
تعلق بها ايضا او ان كل فرد بخصوصه مفهوم منه ومتعلق للحكم وبامية التبادر بالمعنى الثاني دونه خرط القتاد بل يمكن ادعاء
تبادره فان تبادر مدخلية كل فرد ولو كان للعهد ايضا يكون لكل فرد مدخلية فان تمت الدلالة على الاستغراق يلزم اثباتها
بالتمسك بالاصول بمعنى الحكم ببقاء المفردات على حالها ويلاحظ المعنى التركيبي ولا ريب ان الاصل بقاء المفردات على حالها وعدم
تغير معانيها الافرادية بسبب التركيب ولولا ذلك الاصل لما كان يمكن تفهم معنى تركيب المفردات اذ غاية ما ثبت وضع المفردات
لمعانيها وللاوضاع النوعية فاذا كان بسبب تركيب المفردات يحتمل تغير المعاني الافرادية فكيف يثمر ثبوت الوضع الافرادي
وبالجملة هذا الاصل مما لا ريب فيه واللام للتعريف والتعيين لمدخوله ان جنسا فجنس وان غيره فغيره وجعل اللام مشتركة بين
المعاني الاربعة مما لا معنى فيه او الجنسية والاستغراقية والعهدية غير مفهومة من اللام قطعا وان اختلفوا في ان اللام هل يفيد
هل الاستغراق بشرط المدخول او المدخول بشرط اللام وباي حال الظاهر المتبادر الذي يفهم من كلامهم ايضا هو ان اللام ايضا
للتعريف الشامل للجمع فتارة يكون المدخول جنسا فيكون اللام للتعريف مثلا وتارة يكون المدخول معهودا خارجا وذهنا
فيكون اللام للعهد وتارة يكون المدخول مرادا به الاستغراق وجميع ما يصدق عليه المدخول فيكون اللام لتعريف الاستغراق
وما يتحاشى من بعض كلماتهم ان المعاني الاربعة عددها من معاني اللام وحكموا عليها بانها الجنس مثلا وهكذا فلا ينافي ما ذكرنا
اذ لا ريب ان اللام من الحروف التي لا يحصل معناه ولا يكون مستعملا الا مع مدخوله ولا يكون بلفظه لها معنى محصل فلو كان كذلك
صح ان يقال ان اللام للجنس بمعنى انه يفيد تعريف شيء يكون مدلوله الجنس والقول بان اللام مشتركة بين المعاني الاربعة ومعنى
ان اللام لتعريف الجنس مثلا معنى انها موضوعة لهذا النوع من التعريف واحتياجها الى المدخول لتحصيل معناها كما في غيرها من
الحروف وان كان له وجه الا ان ذلك فرع الثبوت وما ثبت لا يكون الا التعريف المطلق الذي يستعمل في خصوصياته والقول بان
المتبادر من اللام المستعمل في الجنس في قولك اكرم الرجل ليس الا التعريف الجنسي دون التعريف المطلق بل الجنسية متبادرة
من المدخول وبملاحظة الداخل والمدخول يفهم تعريف الجنس ولا ننكر ذلك وتقسيم اللام الى الاقسام الاربعة المذكورة
لو كان ذلك بالنسبة الى اللام انما هو باعتبار حصول التعريف المطلق في ضمنها فالحق ان اللام لمطلق التعريف ثم بعد دخولها على
الجمع المجرد مثلا يكون المعنى تعريف جنس الجمع ومقتضاه عموم الجنسي وبعد رفع اليد من الجنس لما عرفت وحملها على
الاستغراق وشمول الافراد ويكون الاصل عدم سلب معنى الجمعية التي هي الانضمام والاجتماع كما يقوله الجامي اذ قيل لا حظ

الاستغراق

لا استغراق

كان المعنى جنس الجماعة وهو يتحقق باي مرتبة من مراتب الجمع والاستغراق الافرادي الذي يقول الجمهور يحتاج الى ارتكاب امرين
احدهما شمول جميع المراتب اذ هو معنى الاستغراق الذي هو احاطة الافراد الحتمية لمدخولها وثانيهما سلب معنى الجمعية ولا ريب ان
كليهما خلاف الاصل من يقول ببقاء معنى الجمعية يكون موافقا للاصل لكن لما كان هذا المعنى ايضا احد مراتب الجمع وهو الجموع الاستغراقي
الذي الجانا الدليل الى ارتكابه بعد رفعنا اليد عن الجمعية والغيناه فجعلت الاستغراق بالنسبة الى كل فرد فرد ثم ان استغراق
الافراد مع بقاء الجمعية يتصور على وجهين احدهما ما يقوله الجامي وهو احاطة الجمع مع ملاحظة وصف الجمعية حتى يكون الاتيان
بما دون الجميع غير ممتثل على ما يعطي استدلاله بقول القائل للرجال عندي درهم وثانيهما ان يكون بمعنى استغراق مراتب الجموع
يعني ان يكون معنى العلماء كل جماعة فيكون الاتيان باي مرتبة امتثالا لا بالنسبة اليها فالامتثال بالجموع يحتاج الى الاتيان بجميع
المراتب وهذا غير معروف قائله وبالجملة الحق افادته استغراق الافراد تقرير اخر الجمع المعرف باداة يفيد العموم
حيث لا عهد وقد نقل الاتفاق على ذلك وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من الكلام في المفردات وهو ما دخل عليه الاداة وكذا
في الداخل عليه وتحقيق الاصل في ذلك وان افادة العموم هل هو مقتضى الوضع الافرادي او التركيبي فنقول ان الجمع كرجال
ومسلمون وغيرهما من المشتقات مثلا ماخوذة من اسم الجنس المجرد عن اللام والتنوين فلها وضعان وضع من جهة
اللواحق واخرى من جهة مدخولها اعني اسم الجنس ولا شك ان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي المجردة من الدلالة
على الفردية والقول بكونه موضوعا للطبيعة مع وحدة غير معينة خلاف التحقيق وقد نقل السكاكي اتفاق اهل العربية على
ذلك فلفظ رجل عن اللام والتنوين موضوع لتلك الطبيعة دال عليها وبصدق لاسم الجنس واذا لحقه التنوين فهو يدل بحمله
على فرد من ذلك الجنس وحينئذ يسمى نكرة فان النكرة يقابل اسم الجنس حيث ان الماخوذ فيه هو الطبيعة وفي الاخرى الفردية
لغير المعينة واذا دخل اللام فيدل على تعريف تلك الطبيعة فالجنس اذا لحقه الالف والنون فيدل على فردين من ذلك الجنس
وكذا في الواو والنون فالمدخول والملحق به في جميع هذه الاقسام هو الرجل الساكن وكذا الكلام في الجمع بل في التثنية
في اكثر الصور المذكورة فان الجمع قد يكون كرجال وقد يعرف بتعريف الجنس كما في قوله تعالى الرجال قوامون على
النساء وقد يثنى كرجالان وقد يجمع والملحق به في الجميع هو الرجال الساكن الموضوعة للطبيعة المطلقة وهو ما زاد
على الاثنين ولا تنافي بين الجنسية والفردية المستفادة من الجمع على ما قيل من الجمع حاله حال المفرد المنون وهو النكرة
في دلالته على الفردية كما انه مقابل للاسم الجنس ومضاد له ولم يطلق عليه الجنس ولا اسمه بحسب الاصطلاح لكون الماخوذ
لاسم بدل

فى احدهما الطبيعة وفى الاخر الفردية فكذلك الكلام فى الجمع فان المفرد اذا لحقه علامة الجمع يدل على الافراد من الماهية وكذلك التثنية على
فردين منها كما فى المفرد المنون فى دلالته على فرد منها و تمتفى هذا الكلام عند جواز اتيانه للجنس وعدم جواز دخول اللام الجنس
عليه كما ان الحال فى المفرد المنون كذلك ووجه عدم التنافى فى ان الفردية مطلقا كالجماعة الجنسية و يتصف بها كذلك الجماعة النكارة
فهو اعم ولا دلالة للعام على الخاص الا ترى ان الواحد والاثنين والثلثة والجماعة كلها تدل على الفردية مع انها جنس
لصدقها على القليل والكثير فان الواحد الشخصى والنوعى والجنسى كلها من افراد لفظ الواحد ومصاديقها وهكذا فى
البواقى فمجرد الدلالة على الفردية لا تنافى الجنسية فان الفردية ايضا طبيعة من الطبايع اذا لوحظ من حيث هو هو كان
جنسا واذا عارضه التعيين الشخصى صار فهو حارجيا وهكذا اذ ما نرى من عدم دخول لام التعريف على المفرد المنون
ليس من جهة دلالته على الفردية المطلقة لعدم التنافى بينهما كما مر دنا بل للدلالة على التنكير المنافى للتعريف مع ان التنوين لو كان
للتمكن ايضا لكان منافيا لدخول اللام فلا مدخلية للفردية على حدته فحال الجمع حال المفرد فى جميع الاقسام بعينها وماالتثنية
فلا يتحقق فيها الجنسية بالمعنى المذكور فى المفرد والجمع لصدق الرجل وكذا الرجال على القليل والكثير من افرادهما بخلاف لفظ
رجلان فان صدقهما على افرادهما على البدل فالفرق بين المفرد والتثنية بين الرجل المسكن والمنون فان الاول يصدق
على رجل واحد وعلى جميع رجال العالم بخلاف الثانى فان صدقه على كل فرد فرد لكن على سبيل البدل فالتثنية يشبه المفرد
المنون من هذه الجهة وكون النون فى التثنية عوضا عن التنوين فى المفرد لا يدل على كون وضعها وضع المفرد المنون فى
كونه مفيدا للتنكير وموضوعا له بالوضع النوعى ولو كان كذلك لم يجز دخول لام التعريف على التثنية مط وهذا مما لم يقل به احد
بل المراد من كونه عوضا انما هو فى تامية الاسم وظنى انه لا يبعد كون تحقق الجنسية فى التثنية ايضا و دخول لامه كما فى اخويه
وان كان بين الجنسين المتحقق فيهما فرق نعم ان ثبت ان اطلاق الجنس فى مصطلحهم انما هو على ما صدق على القليل والكثير
من غير بدل بمعنى انه يكون صدقه على الكثير بطريق الاجتماع كان هذا الحكم وهو تحقق المعنى الجنسى مقصورا على الاخوين و
لم يكن للتثنية نصيب والمقام يحتاج بعد الى تامل واما فى باقى الصور المتقدمة فلا فرق بين هذه الثلثة واما اللام الداخل
على الجمع فالظاهر انها حقيقة فى التعريف الكل فان السكاكى اشار فى اللام ان معناها العهد وقد صرح فى بيان معنى العهد
على ما حكى عنه السيد الشريف حيث قال بانه مجرد القصد الى الحاضر وليس شيئا وراءه فعلم منه ان كون الحاضر ماهية
او فردا امر خارج من حقيقة تعريف العهد والحق ان معنى التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود

اى معلوم حاضر

اى معلوم حاضر فى الذهن انتهى فعلم من هنا ان المعنى الحقيقى للاداة هو القدر المشترك بين المعانى الاربعة انه مشترك معنوى
وليست موضوعة لكل منها بالاشتراك اللفظى ولا انها موضوعة لخصوص التعريف الجنسى حتى يكون مجازا فى غيره اذا استفادة
الجنسية مثلا انما هو من المدخول واللام يفيد الاشارة الى معلومية ما يستفاد من مدلول مدخوله حقيقة كان او مجازا
جنسا كان او غيره ثم المفرد المعرف يحكم بكونه حقيقة فى الجنس ومجازا فى غيره ومقتضى الوضع الافرادى المستفاد من كل
من الاداة والمدخول عليه حيث ان التعريف مستفاد من اللام الجنسية من مدخولها فان اللام وكذا غيرها من اللواحق انما
يدخل على المفرد المسكن وهو حقيقة فى الطبيعة المطلقة لا بشرط شئ وهو المعبر عنه بالجنس واما ارادة العهد الخارجى او
الاستغراق والعهد الذهنى من المفرد المعرف فيكون مجازا والتجوز انما هو فى المدخول لا فى الداخل ولا فى كليهما معا فاللام
باق على حقيقته على جميع استفاده هنا هو مقتضى الوضع الافرادى وهذا اصل متبع فى الجميع حتى يثبت الوضع التركيبى
على خلافه واما افادة الجمع المعرف بالاداة العموم الاستغراقى اذ كونه مشتركا بين العهد والاستغراق فالظاهر انه من جهة
النقل وثبوت وضع اخر للهيئة التركيبية واما مع قطع النظر عن هذا فنحكم بذلك بمقتضى الوضع الاول الافرادى ثم ما
لا وجه له لما قد دنا من وضع كل من المفردات ان اللام حقيقة فى التعريف المط ومدخوله وهو لفظ رجال مثلا موضوع لما
زاد على الاثنين وهو الجماعة المطلقة الشاملة للقليل والكثير وبناء على ما ذكرنا من عدم منافات الجمع مع الجنسية يكون اللام
اشارة الى جنس الجميع كما فى نحو الرجال قوامون على النساء ولا دلالة لها على الاستغراق والعموم على انه مقتضى الوضع
الافرادى بالفارق بين التثنية والجمع العرفيين فى افادة احدهما العموم دون الاخر مع انه لم يقل احد فى التثنية ولو تنزلنا
وسلمنا التنافى بين الجنسية والجمعية لكنه لا يثبت خصوص الاستغراق لدوران الامر بين العهد الخارجى والذهنى
والاستغراق وعلى تقدير يكون الاول وهو العهد الخارجى ايضا منفيا على الفرض لان الكلام فى افادة الجمع العموم حيث
لا عهد لا يثبت خصوص العموم لثبوت احتمال الاخر وهو الحمل على فرد ما سلمنا ذلك لكن العموم فى المقام متصور على
وجوه العموم المجموعى قال المدقق الشيرواني انه المختار لابن الحاجب غالبا والعموم بالنسبة الى كل جماعة وقد نسب الى
كثير من ائمة التفسير وغيرهم والعموم الاستغراقى بالنسبة الى كل فرد فرد ومحل النزاع هو الاخير ولو كان العموم من
باب الوضع الافرادى لاتجه القول الثانى وهو افادة العموم بالنسبة الى كل جماعة جماعة والاصح تقديرا افادة العموم
الافرادى بالنسبة الى كل فرد فرد كما هو المفروض فى المقام لم يبق للجمعية معنى ولم يتم هذا المعنى الا بانسلاخ معنى الجمعية

بالمرة فثبت ان الدلالة على العموم الاستغراقي انما هي مقتضى الوضع النوعي التركيبي وانه بالوضع جديد هنا ثم اعلم ان تقييد
افادة الجمع للعموم بقولهم حيث لا عهد كما يظهر صاحب المعالم ره وغيره يظهر منه الاشتراك اللفظي وانه حيث ما يطلق لفظ الجمع
ويكون هناك قرينة مصححة للحمل على العهد فانه يكون مجملا ووجه هذا التقييد هنا ان حال العهد والعموم ليس حال سائر
المعاني المشتركة فيها اللفظ بالاشتراك اللفظي في جعل اللفظ مجملا في جميع الاحوال فان من شرط الحمل على العهد وجود القرينة
المصححة له وهو معهودية المعهود ومجرد مذكورية لا يصير قرينة معينة له فعند عدم امكان الحمل عليه لفقدان شرطه يتعين
الحمل على الاستغراق ويحتمل ان يكون المراد من هذا التقييد ان افادة الجمع انما هو مع عدم العهد واما معه فانه مفيد له
ومحمول عليه دون العموم بان يكون في صورة وجود المعهود حقيقة فيه ومجازا في غيره وعلى هذا يخرج عن الاشتراك
ويرجع ماله الى مدخلية الحالة في الوضع وان حين وجود المعهود يكون اللفظ موضوعا له ومجازا في غيره واما مع عدمه فيكون
حقيقة في العموم ويرد عليه انه ليس لنا في الالفاظ من المشتركات وغيرها ما يكون الوضع فيه مختصا ببعض الاحوال دون
بعض بل عام بجميعه ولم يعهد هذا القسم من الوضع بين الاوضاع وعدم حمل اللفظ على العهد مع عدم وجود المعهود انما هو
لعدم الامكان لا حقيقة ولا مجازا فالحمل على الاستغراق ح لانتفاء الموضوع في العهد ومحصل الكلام في المقام بعد نفي هذا
الاحتمال ان الاحتمالات هنا ثلثة كون الجمع المحلى باللام حقيقة في العهد ومجازا في غيره حتى الاستغراق وهذا مما لم يقل به احد
والدليل على خلافه ايضا موجود كما سنشير اليه والاخر عكس ذلك وهو كونه حقيقة في الاستغراق ومجازا في غيره والقول
بالاشتراك اللفظي بين العهد والعموم اما وجه تقييد الحمل على العموم بعدم العهد على تقدير القول بالاشتراك فقد ظهر مما
ذكرنا فانه مع وجود المصحح للعهد يكون مجملا ولا يصح حمله على احدهما من غير قرينة واما على تقدير المجازية في العهد فهو هنا
انه ما الفائدة في تقييد الحمل على العموم بعدم العهد بل هو لغو مستدرك ويجيء من قبيل ان يقال ان اللفظ محمول على الحقيقة
مع عدم القرينة للمعنى المجازي فان هذا امر بديهي ثابت في جميع الموارد ولا دخل له بخصوص هذا المورد ويمكن ان يقال ان الوجه
في التقييد هو كثرة استعمال الجمع في بعض افراد العام وهو الافراد المعهودة المتعارفة بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة في وجود المعهودية والذهن في الحمل على احدهما فتامل فيه اذا تبين ما ذكرنا فنقول
ان التحقيق كون الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم الاستغراقي ومجازا في غيره للتبادر العرفي فان المتبادر من قولنا اكرم
العلماء هو وجوب اكرام كل واحد منهم فيكون مجازا في غيره وكذا اذا قال السيد لعبده اكرم زيدا العالم وبكرا العالم وخالدا

العالم

العالم ثم قال اكرم العلماء يتبادر منه العموم بالنسبة الى كل فرد من افراد العلماء لا خصوص الجماعة المذكورة قبل فان هذه الافراد
الثلثة مثلا قرينة مصححة للحمل على العهد ولو كان مشتركا بين العموم والعهد لكان مجملا مع انه ليس كذلك لوجود التبادر
هنا ايضا ولا ينافي ما ذكرنا فهم التفرقة بين قولنا اعط الفقراء درهما وقولنا اعط كل فقير درهما حيث ان في الاول
يفهم وجوب اعطاء الدرهم بالمجموع لا وجوب اعطاء كل درهما بخلاف الثاني فانه يفهم منه وجوب اعطاء كل واحد درهما
وذلك لانه بسبب القرينة وخصوص المثال ويختلف الامثلة فيه فترى انه لو ابدل المثال بقولنا اكرم الفقراء يفهم
العموم بالنسبة الى كل فرد والدعوى جميع منهم الاتفاق على ذلك والظاهر ان دعوى الاتفاق انما هو العموم في الجملة واما
على سبيل الخصوصية ونفي اشتراك اللفظي بينه وبين العهد بان يكون مجازا في غيره فالاتفاق هنا بل الشهرة ايضا غير
معلومة وبما ذكرنا اندفع التنافي بين دعوى الاتفاق هنا وبين ما ذكر في عنوان المسئلة السابقة من الخلاف في انه
هل للعموم صيغة تخصه ام لا فان الخلاف ثمة انما هو في الوضع للعموم بطريق الخصوصية لنفي الوضع المطلق حتى بطريق الاشتراك
واما مخالفة من قال بان جميع الصيغ موضوع للخصوص فهو لا ينافي ادعاء الاتفاق هنا لعدم الاعتداد والاعتناء
بشأنهم فهذا الاتفاق على تقدير ثبوته انما يثبت جزء المدعى وهو الحقيقة فيه في الجملة ويحتاج في دفع الاشتراك ح الى
الاصل ولصحة استثناء الفرد وجوازه مطردا في كل مورد ولم يقم فيه قرينة وصحة استثناء الفرد منه هو قولنا
اكرم العلماء الا زيدا من غير تجوز في الاستثناء وارادة خلاف الظاهر يدل ايضا على ان المراد من لفظ العلماء هو العموم بالنسبة
الى الافراد لا الجماعات فان مقتضى الثاني اخراج الجماعة من الجماعات لا الفرد الذي هو جزء من الجماعة فانه مجاز نعم صحة هذا الاستثناء
لا ينافي العموم المجموعي وكذا في دلالتها على نفي الاشتراك واثبات كون العام حقيقة في العموم على وجه الخصوص اشكال من ان
لفظ الجمع المحلى على تقدير اشتراكه بين العهد والعموم فيصح منه الاستثناء وان كان الصحة بالنسبة الى المعنى العمومي فبالنظر الى حال
اللفظ يصح الاستثناء منه في كل مورد ولم يقم قرينة على احد المعنيين ويكون وقوعها قرينة معينة لارادة العموم ولا استقباح
في الاستثناء منه ومن ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل والمراد بالدخول هو الدخول في المراد من اللفظ ومع فرض
عدم الاستثناء ليس اللفظ ظاهرا في المراد وهو العموم حتى يكون المستثنى داخلا فيه لفرض الاشتراك الموجب للاجمال وتساوي
احتمال المراد وغيره فالاستثناء على هذا يكون اخراجا عن المراد الاحتمالي لا القطعي او الظاهري ومعه كما ترى وايضا ان كان
المراد من صحة الاستثناء هو مجرد الفرض والتجويز ولو احتمالا تم هذا الكلام واما ان كان المراد صحتها ووقوعها

في الكلام من غير استقباح واستبشاع كما هو ظاهر نعم ان دقق فيها فيه مع كون اللفظ غير ظاهر في شيء من المعنيين اوالمعاني
وبعبارة اخرى مع كون المستثنى منه مجملاً غير ظاهر في العموم ما يعد مستفيداً في العرف نعم بعد وقوعه يصير ذلك قرينة
معينة للمعنى المراد وذلك يتحقق في الجائي نحو ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا الخ فان الاستثناء هنا قرينة لارادة
العموم مجازاً من لفظ الانسان وكلامنا ليس بعد الوقوع بل الكلام انما هو في نفس الوقوع ولعل هذا هو الظاهر
وههنا كلام لابد من التنبيه عليه لابتناء الأمثلة عليه وعمومية نفعه في الموارد وهو ان بعد ثبوت الاستغراق
في الهيئة التركيبية من الجمع المحلى باللام بالتبادر العرفي يتمسكون في اثبات العموم لغة باصالة عدم النقل وانه في اللغة كك
كما هو الحال في غيره من المقامات ويرد عليه ذلك اولاً ان اجراء ذلك الأصل انما هو اذا لم يكن حال اللغة معلوما كما اذا
ثبت كون الوجوب معنى الأمر ولم نعلم حاله في اللغة انه للوجوب او الندب فهنا التمسك بالأصل في اثبات
اللغة في محله وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان الوضع الافرادي لكل من اللام ومدخوله ثابت بحسب اصل اللغة
والشك انما هو في الوضع الاخر وهو التركيبي كما ان الأمر اذا ثبت كونه موضوعا للندب او لغيره من المعاني سوى
الوجوب فبعد ثبوت الوجوب في العرف وانه معنى الامر لم يصح التمسك بالاصل لاثبات اللغة فكذلك الحال فيما نحن فيه
من غير فرق وثانيا ان الأصل هنا معارض بمثله فان بعد ثبوت الوضع التركيبي في الجمع للعموم بحسب العرف يقتضي الأصل
عدم النقل وكذلك يقتضي بعد ثبوت الوضع الافرادي لغة لكل من الاداة ومدخولها وهو جنس الجماعة بقى ان اصالة عدم
النقل يقتضي كونه في العرف كك وعلى تقدير عدم المعارضة والعمل بالتبادر واصالة عدم النقل يلزم الاشتراك في اللغة
على ان المثلة مال الها حال تعارض العرف واللغة في عدم اجراء الأصل بعد ثبوت المعنى في العرف لاثباته في اللغة وذلك
لان النقل من المعنى اللغوي وهو الوضع الافرادي الى المعنى العرفي وهو الاستغراق المستفاد من الهيئة التركيبية
قد تحقق قطعا والشك انما هو في زمان النقل وهو امر حادث مسبوق بالعدم والاصل تاخره والجواب عن ان هذا
الكلام وان كان له وجه بحسب الدقة والدليل الاعتباري لكن التتبع والاستقراء يشهدان على خلاف ذلك وانه
ليس من باب تعارض العرف واللغة فان الوجدان حاكم بان المعنى المستفاد من نحو هذه التراكيب ولو على سبيل النقل
لا اختصاص له بخصوص العرف بل كان ذلك في اللغة كك وهذا بمنزلة العام المخصص بمعنى انه وان كان الأصل يقتضي
بقاء الفرحات على حالها حتى يثبت خلافه لكن ثبوت هذا المعنى بالنسبة الى الوضع التركيبي حيثما ثبت يكشف عن كونه

في اللغة كك

في اللغة كك وانه لم يتحول الاية كالمبهمات على قول وفيما لم يثبت المغايرة بين الوضع الافرادي والتركيبي كالمفرد المعرف
يحكم بمقتضى الأصل ولذا تراهم مع اختلافهم في مسألة تعارض العرف واللغة يتفقون هنا من غير نقل خلاف واما المفرد المعرف
فالاقرب انه حقيقة في الجنس ومجاز في غيره للتبادر ولان الأصل بقاء المفردات على حالها حتى يثبت خلافه بيان ذلك انه
قد سبق ان الاسم المجرد من اللام والتنوين حقيقة في الماهية المطلقة المعبر عنه بالجنس واللام للاشارة الى تعريف مدخولها
وهو الجنس فيكون مفاد المفرد المعرف هو التعريف الجنسي واما ارادة معنى اخر من المعاني الثلثة الاخر منه فهو وان
لم يستلزم التجوز في اللام لكنه يستلزمه بالنسبة الى المدخول حيث ان استعماله وارادة الفرد منه مطلقا مجاز الا ان يستعمل
المدخول في الماهية ويراد الفرد من القرينة بان يكون من قبيل الدالين والمدلولين فلا تجوز ح في اللفظ وهذا كلام
لا اثر مع القرينة وكلامنا في المجرد عنها فانه محمول على المعنى الحقيقي الجنسي سواء قلنا بكون المقرون بها حقيقة او مجازا وما
ذكره ناس لزوم التجوز في المدخول دون الداخل انما هو على تقدير القول بكون اللام حقيقة في التعريف المط كما هو
المختار والا فلو قلنا بكونها حقيقة في الجنس لزم التجوز في كليهما معا وكذا بثبوت معنى حقيقي اخر للمفرد المعرف فيتوقف على ثبوت
الوضع الجديد للهيئة التركيبية ولم يثبت وعدم الثبوت يكفي للحكم بالعدم وبعد ثبوت المعنى الجنسي يحكم بالمجازية في غيره لرجحانه
على الاشتراك ومحصل الكلام في المقام ان الاحتمالات في خصوص اللام دائرة بين ثلثة امور الاشتراك اللفظي بين المعاني
الاربعة والاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز بمعنى كونها حقيقة في الجنس ومجازا في غيره ومتى دار الأمر بينها قدم الاشتراك
المعنوي عليهما المادة في محله هذا مقتضى الاصل مع ان الاصل للدليل عليه موجود وهو تصريح السكاكي وغيره كالمحقق الشريف
على خلافه اما الثمرة العلمية بين هذه الامور الثلثة وكون المدخول حقيقة او مجازا وكذا الداخل فواضحة كما يظهر بالتامل واما
العملية فلا فرق بحسب العمل بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز في كون المفرد المعرف مبينا ومحمولا على معناه الحقيقي
وهو الجنس من عدم القرينة وكذا مع وجود القرينة على خلاف ظاهره وانما الفرق بينهما من حيث الثلثة ولا دخل له بخصوص
العمل واما الاشتراك اللفظي فمقتضاه الاجمال وعدم حمل اللفظ على معنى من المعاني الا بعد وجود القرينة المعينة وح فان
قلنا بان بيان المتحول وهو ظهوره في الجنسية يوجب بيان الداخل عليه ويصير قرينة معينة للمعنى الجنسي من احد المعاني
المشتركة للفظ لام يثبت الاشتراك بين الثلثة في الحكم من غير فرق بينها ويظهر الفرق بين القول بالاشتراك اللفظي
في خصوص اللام والقول به في المفرد المعرف كما يظهر من بعض للاجمال على الثاني دون الاول واما ان قلنا بان الاشتراك

جال

في الداخل يوجب اجمال الدخول او كنا متوقفين في المسئلة بناء على ما هو مختار باسناد الكل في الكل من ان حمل اللفظ على معناه
الحقيقي مشروط بظهور عدم ارادة غيره ولا يكفي عدم الظهور فيصير مجملا ولم يبق فرق بين هذا القول وبين القول بالاشتراك
في المعرف باللام وما ذكرنا من اصالة بقاء المفردات على حالها وما لم يثبت الوضع الجديد للهيئة التركيبية بحمل المفرد المعرف
على المعنى الجنسي ظهر ضعف ما يقال ان بعد ثبوت الوضع النوعية الحاصلة في انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة
الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكل في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا ثبت
الحقيقة في الهيئة التركيبية وذلك لان تساوي الاحتمالات في الارادة انما هو بالنسبة الى اللام من حيث هي هي واما بعد دخوله
على اسم الجنس كما هو المفروض فلا وقد لهذا الكلام لانه موضوع للطبيعة لا بشرط شيء ومجاز في غيره من العهد والاستغراق
فالم يقم قرينة المجازية يحمل اللفظ على الحقيقة والتركيب لم يصر منشأ لاجمال المدخول ولا مخرجا من حقيقته لان المفروض عدم وضع
جديد للهيئة التركيبية مع ان هذا القائل قد صرح في موضع اخر من كلامه باجراء الاصل حيث قال فالاولى ان يجعل المقسم
اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل الالف واللام ولم يقصد
او يقصد به اصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس احتج القائل بالعموم بما حكاه بعضهم عن الاخفش هلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب عن الاول بعد تسليم ثبوت النقل والحكاية
اولا ان هذا انما يدل على ارادة العموم من المفرد واستعماله فيه واما كونه موضوعا له فلا ولعله ان فهم العموم هنا انما هو من
قرينة توصيفه بالجمع والكلام في المجرد منها مع ان التوصيف به غير مطرد وثانيا ان هذا لا ينافي القول بالاشتراك اللفظي
حيث انه على تقدير الاشتراك يكون التوصيف قرينة معينة لاحد المعنيين او المعاني ولا الاشتراك المعنوي في لفظ اللام
وبين الاستدلال انما هو مجازية ما سوى العموم الا ان يقال انه بعد ما ثبت الحقيقة في العموم ثبت المجازية في غيره باصالة عدم الاشتراك
وثانيا ان حمل المفرد على العموم ليس الا للتنافي بين ظاهريهما اعني الموصوف والتوافق بينهما كما يمكن بما ذكره كذا يمكن العكس
بان يكون الجمع بمعنى المفرد ومن هنا يظهر الجواب عن الثاني وهو الاية الشريفة فان غاية ما ثبت منها هو الاستعمال وهو اعم مع
ان انه يدل على العموم بالمعنى الاعم الشامل للجمعي والافرادي على اشكال في الاخير الا ان يقال ان بعد ما ثبت عدم جواز الاستثناء
من العموم البدلي للاستقباح العرفي يثبت الاستغراق الافرادي بعدم القول بالفصل وايضا لا يمكن العمل بظاهر الاية الشريفة
بالنسبة الى المستثنى والمستثنى منه لان ظاهر المستثنى وهو الجمع يدل على كون المستثنى منه مستعملا في العموم الافرادي فلا بد من
الجمعي
التعرض

من التصرف من احدهما فظهر من هنا ان صحة الاستثناء لا يدل على العموم بل الدليل عليه هو الاطراد الاستثناء وهو متفق بنفيه
في المقام لقبح قولنا اكرم الرجل الا الفساق وعلى تقدير كونه وجه القبح هنا عدم التناسب بينهما اجيب اللفظ مع انه منقوض
بالاية الشريفة نقول انه لا يجد فرقا في عدم جواز الاستعمال بطريق الحقيقة بين قولنا اكرم عالما الا زيدا وقولنا اكرم العالم الا زيدا واني
اكرم زيدا وكثيرا ما يخطر بالبال عدم دلالة صحة الاستثناء على العموم مع تكرر الاستدلال به في كلماتهم الى ان رايت المدقق الشيرواني
قد تعرض لهذا وقال ان من جعله دليلا ليس مراده جعله دليلا بنفسه بل بضميمة اصالة الحقيقة في الاستعمال بان الاستثناء
انما يدل على الاستعمال في العموم والاصل في الاستعمال الحقيقة وانت تعلم ان هذا ايضا بمكان من الضعف نعم ان كان المراد
صحة الاستثناء من جانب اللفظ وجوهره في كل مورد ورد اللفظ ثبت كونه دليلا وهذا يرجع الى الاطراد فتدبر وقد
استدل صاحب لم على عدم كونه حقيقة في العموم خاصة بعدم تبادر العموم وعدم الاطراد وذهب اليه القول بالاشتراك
اللفظي على ما يشعر به كلامه ويرد على الاول **قوله** طاب ثراه في الفائدة فاعلم ان القرينة الحالية قائمة الخ اما لفظة او حالية القرينة
والمراد بالحالية غالبا هي القرينة الحاصلة باعتبار حال التخاطب او مجلس الخطاب وحال المخاطبين قد يقتضي صرف اللفظ عما هو الظاهر
فيه وقد يؤكد دلالة اللفظ وقد لا يقتضي ذلك وهذه القرينة مجملة غالبا لانها امر شخصي وقضية شخصية ولذا يحكم باجمال
الخطاب المشافهة اولا حيث ان تلك القرينة مما لا بد منها مع اجمالها فان كان مراده من القرينة الحالية من هذه فلا ريب في عدم
دلالته على العموم بل يكون موجبا لاجمال اللفظ فلا بد من الحمل على غير ما هو المعهود من القرينة الحالية بان يراد حال المتكلم او الخطاب
والثاني ايضا لا معنى له على ما هو ظاهر فتعين الاول بمعنى ان حال المتكلم الحكيم يقتضي ارادته العموم من اللفظ ليكون هذه القرينة
معينة للمشترك على المعنى الخاص على زعمه ويرد عليه اولا ان اقتضاء حال المتكلم البيان على تقدير تسليمه لا يوجب ارادة العموم
اذ لعله اراد من اللفظ معنى اخر له وان كان مبينا وثانيا ان حال المتكلم كما انه يقتضي البيان كذا قد يقتضي الاجمال كما ذكره
علماء المعاني ويشهد عليه قوله تعالى منه ايات محكمات الخ حيث حال المتكلم الحكيم كانت مقتضية للاجمال والتشابه كما انها
كانت مقتضية للبيان والاحكام فاجعلت الحال كنفس اللفظ في المقام فلا يكون ذلك موجبا لبيان اللفظ بل كان نابيا في
ظلمة الجهل والاشتباه وكان التمسك بهذه القاعدة لتنوير اللفظ واخراجه من تيه الظلمة موجبا للوقوع في ظلمة اخرى
ظلمات بعضها فوق بعض فالحق في دفع الظلمة ان يقال ان اللفظ ليس فيه اجمال والعموم ناش من دوحانية الحقيقة من
غير احتياج الى قرينة حكمية وذلك لكونه موضوعا للجنس والصفة الحاصلة في ضمن اي فرد كان حتى الافراد النادرة ولا

فيكون عمومه اشمل من الحقيقة لعمومه الأستغراق اللفظي الذي في شمول للفرد الادنى محل التشاجر والكلام او العموم فيه ناش
من اللفظ ودلالته عليه وهو لا يدل على الفرد الادنى ولا يفهم هذا الفرد منه بخلاف ما نحن فيه اذ اللفظ الدال على الطبيعة
وهي حاصلة في الادنى كحصولها في غيره من غير تفاوت كما في قولك الانسان حيوان ناطق فان قلت ما الدليل على افادة
القضية الطبيعية العموم مع انه يصدق لو كان باعتبار الحصول في بعض الافراد مع انا نرى عدم العموم في كثير من القضايا الطبيعية
كما في قولنا الانسان نوع والرجل خير من المرأة قلت لا ريب انه لو كان الحكم على الطبيعة من حيث هي هي مجردة عن ملاحظة الافراد
فيستحيل صدق الطبيعة في شيء وعدم الحكم والا لم يكن على الطبيعة والاحكام الحاصلة للطبائع مختلفة فتارة يكون الحكم على الطبيعة
بشرط وجودها في ضمن فرد وتارة يكون بشرط عدم حصولها في فرد وتارة يكون لا بشرط وكلامنا انما هو في الثالث
كقولك الانسان حيوان ناطق فهذا الحكم غير مقتض بانه يجب ان يكون الطبيعة غير حاصلة في فرد ولانه يجب ان
يكون حاصلة في فرد فلا ريب في افادته العموم واما ما ذكرت من المثال فهو مما قد حكم على الطبيعة بالحكم الخاص بشرط
عدم وجودها في الطبيعة اذ الحكم بالنوعية مناف مع الوجود في ضمن الفرد وكذا التدليل بل الوجدان حاكم بان كون الرجل
خير من المرأة لا يكون باعتبار حصول الطبيعة في جميع الافراد وحيث علم ذلك علم بان الحكم على الطبيعة مع قطع النظر عن الفرد
وبالجملة لا ريب ان تعليق الحكم على الطبيعة يفيد العموم في جميع افراد الطبيعة لكن اذا كان الحكم مما لا يمكن على الصيغة
من حيث هي هي لابد من ان يكون على الطبيعة الموجودة يدل على الفرد بسبب تلك القرينة كما اذا وقعت في مقام الطلب
فهذا ليس من قبيل الانسان حيوان ناطق باقيا على حالته الاولية التي لم يقترن بها قرينة ارادة الفردية ولا قرينة
الطبيعة بما هو طبيعة بشرط لا بل هذا قد اقترنت به القرينة الدالة على ارادة الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد كما اذا
وقع محكوما عليه بالحرمة والحل ونحوهما من الامور التي هي صفات الافعال المكلفين الموجود في الخارج فاذا كان
كذلك فيمكن ان يكون المراد الصيغة الحاصلة في ضمن جميع الافراد كما انه يمكن ارادة الصيغة الحاصلة في ضمن البعض
وحيث احتمل الأمران اتجه الاجمال فتارة يتمسك في رفع الاجمال باجماع العلماء على التمسك بنحو قوله تعالى احل الله البيع
وعدم اجماله لكن هذا دائر مدار القطع بالاجماع في اي موضع حصل يتبع وفي موضع لم يحصل يكون مجملا وتارة
يتمسك في رفع الاجمال بمقتضى الحكمة لا الحكمة الحاصلة للتكلم المحتمل للبيان والاجمال بل الحكمة الراجعة الى المخاطب بمعنى ان الحكمة
مقتضية في حق المخاطب ان يكون الكلام الموجه اليه كلاما بيانيا وهذا معنى ان الاصل في الكلام الحكيم البيان والا الحكيم من حيث هو حكيم

لا يقتضي ان يكون

لا يقتضي ان يكون كلامه بيانيا بل مجملا ونحوه لكن الكلام الذي يلقى الى الغير للافادة الاصل فيه الافادة والبيان فاذا حكمنا
ان هذه الحكمة غير الحكمة السابقة لان في السابق فرض اللفظ مجملا واريد بالحكمة دفع الاجمال الثاني وهنا فرض اللفظ بيانيا
واريد ضم الدلالة وطرد الاجمال باعتبار ضم لفظ اخر معه فاختياره اللفظ البين الذي لا اجمال فيه اصلا واجراء الحكم على اللفظ الدال
على الجنس الصادق في جميع الافراد حتى الافراد النادرة بل الادنى يدل على بيانه وعدم اجماله وان المقصود هو البيان
لا الاجمال وان الاجمال الطارئ من جهة اسناد الحكم غير مقصود ولو كان المقصود الاجمال تعلق الحكم على ما كان مجملا فلذلك
حكمنا بالاستغراق ليرتفع الاجمال اذ اللفظ بحقيقته قابل للاستغراق كما انه قابل للعهد اذ اعرفت ان الاصل في الحقيقة في
المعرف بالاداة الفرد هو الجنس فتارة اريد الجنس الموجود في ضمن فرد ما لا بعينه كما في اكله الذئب بسبب القرينة ولم
يرد فرد معين منه وتارة اريد الجنس الموجود في ضمن جميع الافراد كما في ان الانسان لفي خسر ففي كلا القسمين المعرف
باللام مستعمل في معناه الحقيقي اذا اريد منه الجنس واريد الخصوصيات من الخارج كما في اصالة الاكل وحسبة الحسبان فاذا
اضيف اليه الحل مثلا وقامت القرينة لعدم ارادة الجنس من حيث هو هو واحتمل كل من العهد والاستغراق ولزم الاجمال
في صورة دون اخرى فيحمل على ما لم يلزم منه الاجمال قطعا اذ الاصل في كلام الحكيم البيان بقوله تعالى انا ارسلناك لتبين
للناس ومعلوم ان الرسول مبعوث للكشف والايضاح لا للستر والاجمال واما اذا كان مجملا بالذات لاشتراكه بين
معان على ما هو مذهب المصنف فعلى قول من لا يجوز استعمال المشترك في الاكثر كالمصنف فاللفظ مجمل وتعيين احد المعاني
يحتاج الى دليل والاصل كون الكلام بيانيا فيما لو لم يكن اللفظ مجملا من اصله واما لو كان كذلك فلا يمكن تعيين احد المعاني
لرفع الاجمال اذ قد عرفت ان الحكيم قد يقصد الاجمال ايضا ولو تم ذلك لكان اللازم حمل كل لفظ مشترك على احد المعاني
معينا ولا ريب انه لا معنى لذلك هذا على رأي من لا يجوز واما على قول من يجوز لكن على سبيل الحقيقة المرجوحة كما اخترناه سابقا
فهو ايضا حمله على جميع المعاني يحتاج الى قرينة معينة والاصل استعماله في الحقيقة الراجحة وهو احد المعاني فيكون
مجملا نعم على قول من يكون المشترك عنده ظاهرا في الجميع فلعله يكون له معنى اذ حينئذ يكون احد المعاني وهو العموم مرادا من اللفظ
دالا عليه فيصح ايضا وان وافقنا المصنف في الاسناد الى الحكمة لاثبات العموم في نحو المقام الا انا خالفناه في كيفية
التمسك ولما ثبت لنا افادة العموم في نحو المقام بمقتضى الحكمة احتجنا في اشتراط الشرطين المعهودين لعدالة العموم
وهما كونه متواطيا للافراد وعدم وروده في مقام بيان حكم اخر اذ الحد مقدمات تمامية الحكمة لزوم الترجيح بلا مرجح

لو لم يحمل على العموم ومعلوم ان المهمج موجود فى الصورتين نعم لو كان العموم ناشياً من الحكم على الطبيعة كما فى الانسان
حيوان لما اتجه ذلك بل كان الحكم على جميع افراده على السواء او العموم لم ينشأ من الفهم العرفى لتوقف فى النادر والاندر
بل ناش من حكم العقل ولا تفاوت بين الغالب والنادر فى ثبوت الطبيعة فيه بخلاف العمومات الوضعية فانها موكولة
الى العرف فيتوقف فى الاندر لو لم يتوقف فى النادر وقد عرفت ان ما توهم فى المقام من التوقف فى افادة العموم
لو كان الحكم على الطبيعة فليس بمحله اذ ظاهر ان الحكم لو جرى على الطبيعة من حيث هى هى الطبيعة اللابشرط مدار الطبيعة
ولا ريب ان الطبيعة موجودة فى كل فرد ولا ينافى جريان الحكم على الطبيعة من حيث هى وسريانه الى الافراد
والمراد من الطبيعة من حيث هى هى الطبيعة اللابشرط لكن حصول مضمون الطبيعة بشرط شىء وهذا القيد بالحقيقة
بيان لعدم التقييد الا انه قيد للطبيعة كما ان المطلق قول النحاة المفعول المطلق ليبان انه ليس مقيداً بقيد ومع ذلك
وبه ويكون هو الاصل المقدم على الكل وموجوداً مع الكل ويكون الحكم المعلق عليه جاريا عليه مط ولو وجد مع سائر
الفاعيل ما لم يمنع مانع فهنا ايضا اذا حكم على الطبيعة فالاصل كون الحكم جاريا عليها مط الا ان يمنع مانع كما فى قولك
الانسان نوع وكذا فى الرجل خير من المرأة بقى فيهما شىء وهو ان قولك باجمال الافراد النادرة وتعيين الحكم بالنسبة
الى الافراد الغالبة يشكل كما ذكرنا ونحوه ما لم يعلم بثبوت الغلبة فى زمانه والاصل تأخر تلك الغلبة والقدر المتيقن
ثبوتها فى زماننا ويمكن ان يقال اما الحكم بثبوت ولو فى زمان اللغة باصل التشابه وعدم التغير فى استعمال اللفظ
اذ لو كان الاستعمال فى زمان اللغة مساويا بالنسبة الى جميع المعانى لزم التغير والاصل عدمه ويمكن ثبوت الغلبة فى اول
الامر كما لا يخفى ومضى الكلام فيه وتوهم عدم حجية الاصل هنا العدم افادته الظن فاسد لانه من الظنون المخصوصة على
ما حققه منهم قال المطلب ذهب اكثر العلماء على ان الجمع المنكر يفيد العموم اقول
بعون الله سبحانه تعم قد عرفت ان المعنى الكلى الذى لم يعرضه خصوصية هو المعبر عنه واللفظ الذى وضع لذلك
عليه هو اسم الجنس وهو الاسم الساكن الذى لم يعرضه احد الامور المصححة للاستعمال فتارة يعرضه ملاحظة الفرد
اما على التعيين فيدخله التنوين واخرى ملاحظة الفرد معينا فيدخل اداة التعريف باقسامه وتارة وجوده فى
ضمن الفردين فيعرضه الالف والنون واخرى فيعرضه فى ضمن الاكثر من فردين فيلحقه علامة الجمع مكسرا ومصححا
وجوده بل
فاذا لحقه علامة الجمع علم عدم ارادة الجنس بما هو جنس بل يلاحظ وجوده فى ضمن الاكثر من واحد لكن الجنس

للوجودة

كوجوده ما اتن

الوجوده فى ضمن الاكثر ايضا كلى اذ العلامة اللاحقة وان كانت موجبة لسلب معنى الكلى الاولية لكن تلك العلامة
ايضا كليا قابلة لانحاء الوجود كالاولى فتارة يقصد تعلق الحكم بنفس المعنى من دون ملاحظة الافراد واخرى
فى ضمن الفرد مبهما او معينا واخرى فى ضمن جميع الافراد فاذا لحقه التنوين الذى هو علامة التنكير علم تعلقه
بفرد ما غير معين فان كان فى مقام الاخبار عن الواقع يكون مجملا لا محالة وان كان فى مقام الطلب يكون عاما
لا عاما استغراقيا بل بدليا يجوز للمكلف اختيار اى فرد شاء واذا وقع فى كلام الشارع فى صورة الاخبار عن الواقع
كما فى احل الله موضوعا فمقتضى قاعدة ان الشارع شانه بيان الاحكام او الاخبار عن الامور الماضية يصرف عن الاخبار
الى بيان الحكم الوضعى لكن لم يدل على العموم لكونه نكرة وكذا اذا حمل على الخبر بان يكون المخبر عنه معينا عند المتكلم
غير معين عند المخاطب فلا يحمل على العموم ولا يصح فى مقام الاستدلال الا فى مقام السلب الكلى واما حمله على العموم
بقرينة الحكمة كما قلنا به المفرد المحلى فلا معنى له هنا اذ التنوين الدال على الفرد المبهم هنا صريح فى عدم العموم اذ الحاق
هذه العلامات لا يكون الا عند ارادة معانيها وهذه علامات لمعان معينة موضوعات لمعان مشخصة فذكرها وعدم
وعدم ارادة معانيها مما يوجب العبث واللغو فاذا اريد تعلق الحكم على مجرد الطبيعة فلا معنى لالحاق التنوين اذ
التنوين وان كان لمعان عديدة الا ان الاصل فيه التنكير فاذا رأينا جاء رجل او احل الله بيعا ولم يقم قرينة على ارادة
غير التنكير من التنوين حملناه على التنكير فاذا حملناه عليه وهو الفرد الغير المعين فلا معنى لحمله على العموم فلا استغراق
وقرينة الحكمة جارية لو لم يعارضه الادلة اللفظية وهنا قد تعارضها التنوين وما قلنا من حمل المفرد المعرف
على العموم باعتبار قرينة الحكمة انما هو من جهة صلاحية اللفظ وعدم معارضة بشىء فان المفرد المعرف اصله لتعريف الجنس وهو يجامع
مع البعض مبهما او معينا والجميع والحمل على الاخير بقرينة الحكمة واما المفرد المنكر وكذا الجمع المنكر فالحمل على العموم موجب لطرح
معنى التنوين وهو مناف لذكره بل الاولى ذكره معرفا ليكون اشارة الى عدم ارادة الفرد من اللفظ وانه غير مراد بالذات بل
بالعرض فان قلت ان قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا قد استدل به على العموم وهو مناف لما ذكرت قلت اولا ان من
جعلها دليلا على العموم قد استند بقرينة الامتنان وبملاحظة التعليل الوارد وعقيب ذلك بقوله تعالى ليطهركم ولم يتمسك احد
بقرينة الحكمة وهو مناف لما ذكرت من ان قرينة الحكمة يدل على العموم ولو كانت دالة على العموم لكان اللازم فيه ايضا ان يستند
اليها ولم يلتفت اليها احد وثانيا انه لو لم يدل الاجماع على العموم لكان افادته محل تامل لكن لما وجدنا هم قديما وحديثا

يتمسكون به عليه مع ورود روايات ان ماء السماء الارض كالهما من السماء وغير ذلك قلنا بافادتها فظاهرها ما حصنا
ان العموم الذى اثبته الشيخ بالنظر الى الحكمة محل كلام ولذا لم يوافق احد اياه ولم يقل بمقالته احد سواه **قوله** اختلف الاصوليون
فى ان اقل الجمع ماذا فذهب الجمهور الى انه ثلثة وآخرون الى انه اثنان ولا اصل فى المسئلة يرجع اليه اذ الوضع معلوم والشك
فى الموضوع له وقد تقرر ان تعيين الموضوع له لايمكن بالاصول الاعتبادية اذ وضعه لكل من المعنيين مخالف للاصل فلا يمكن
تعيين احدهما بالاصل لتعارضه بالمثل وقد يتوهم ان الاصل وضعه لما فوق الاثنين اذ لا ريب ولا نزاع فى استعماله فيما
فوق الواحد وما فوق الاثنين وقد تقرر ان اللفظ اذا استعمل فى معنيين وكان بينهما قدر مشترك فالاصل كونه موضوعا
للقدر المشترك تحرزا عن المجاز وفيه ان المجاز هنا لازم لا محالة اذ الجمع لا يستعمل الا فى خصوصيات الافراد واستعمال
المفرد الكلى فى الفرد وارادة الخصوصية من اللفظ مجاز لا محالة وهذا الاصل انما هو فيما اذا استعمل اللفظ فى معنيين وكان
بينهما قدر مشترك وكان جامع قريب كالامر المستعمل فى الوجوب تارة وفى الندب اخرى مع ثبوت قدر مشترك بينهما وهو
الطلب الراجح فيحتمل كونه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر وان يكون حقيقة فى القدر المشترك ليكون استعماله فى الفردين
حقيقة من قبيل استعمال الكلى فى الفرد بان يراد من اللفظ معنا الكلى ويراد الخصوصية من الخارج وما نحن فيه ليس من هذا
القبيل اذ لا نزاع لاحد فى انه موضوع للمعنى الكلى لا لخصوصية الافراد وانما النزاع فى ان المعنى الكلى الموضوع له هل هو هذا المعنى
يشمل الاثنين ايضا او لما فوق الاثنين فالتمسك بذلك فيما اذا احتمل كون اللفظ موضوعا للاحاد المعينة وللمعنى الكلى فهنا يحتمل
كونه موضوعا لخصوصية الافراد بل معلوم كونه للمعنى الكلى وانما الكلام فى ان ذلك المعنى الكلى هل هو المعنى العام او الخاص ولا مرجح لاحدهما
على الاخر الا ان يقال انه لو كان للعام يمكن استعماله فى شيئين مثلا بطريق الحقيقة وقد عرفت انه ليس كذلك بل لا كلام فى ان ذلك المعنى
الكلى انه اذا استعمل فى اثنين بخصوصه يكون مجازا هكذا قال الاستاد دام ظله تامل فيه وعمدة ما استدل به الاولون تبادر الثلثة
من الصيغة وهو معارض لعدم صحة السلب بيانه ان هنا صيغة ومادة هما بمنزلة العارض والمعروض كما فى الامر والنهى والعام
والخاص ونظائرها واذا ثبت ان المادة حقيقة فى كذا فلا بد ان يكون الهيئة ايضا كذلك لعدم تخلف الهيئة عن المادة بالاستقراء
والتتبع وان امكن ولذا كان دلالة مادة الامر على الوجوب اتفاقيا والهيئة محل اختلاف وهكذا فى النهى والعام لكن
بعد ما اقمنا البرهان فى جميع المواضع لعدم التخلف وفساد القول بالتفرقة بينهما اتجه دعوى الكلية الحاصلة بالتتبع
على ان اضافة الهيئة الى المادة مما لا ريب فيه عند اهل العربية وغيرهم فيقول هنا صيغة الجمع وهنا جمع وذلك تثنية
وهكذا

١١٣

وهكذا ولا ريب ان الاضافة معنوية ومعلوم انه لا معنى للاضافة هنا الا ان ما يؤدى وينهم من لفظ الجمع هو التعدد ومنهم
من صيغة الجمع ايضا والاضافة وان صحت بادنى ملابسة وهى حاصلة هنا اذا تصادف الهيئة والصيغة فى الجملة وان تخلفتا احديهما
عن الاخر لكن الظاهر من الاضافة عدم التخلف ولم يقل احد هنا بالتخلف فلو ثبت ان المادة حقيقة فى الاثنين فلا بد من
القول بكون الهيئة ايضا كذلك والمادة ايضا وان كان المتبادر منها الثلثة لكن لا يصح سلبها عن الاثنين فلا يقال للاثنين
ليس بجمع ولذا قال القائل فى الجمع من الرجال فظهر انهم اثنان لا يكذب ولا ينسب الى الكذب والعفو ولذا
ترى العلماء وغيرهم اذا شهد عندهم اثنان كتبوا بان جماعة شهدوا على ذلك وهذه العبارات شايعة منهم وهنا ايضا
وان كان الظاهر منه ما فوق الاثنين الا انه لا يمكن التكذيب لو ظهر ان الشهود لم يزد على الاثنين قال الاستاد دام ظله
هذا شغلنا دائما وجعلنا ذلك عذرا لما تسامحنا به ولهذا اذ لم يصح سلب الجمع عن الاثنين وان لم يثبت بذلك الدعوى فى لفظ
الجماعة اذ هى اظهر من الجمع فى الدلالة على ما فوق الاثنين وبالجملة الظاهر صدق الجمع على الاثنين بطريق الحقيقة لعدم صحة السلب
وان كان الجمع الاسمى اذا الجمع المصطلح مما لا ريب ولا شك فى صدقه لكن لا يفيد فيه لا يستلزم المطلوب والنافع صدق المعنى
الاسمى فبذلك يظهر ان الجمع حقيقة فى ما فوق الواحد لكن لما كان المتبادر منه ما فوق الاثنين وان كان التبادر
تبادرا اطلاقيا فلا بد من حمله اذا ورد بطريق الاطلاق على الثلثة فما فوق على ما هو الشأن فى المطلقات فلم يبق بين
القولين ثمرة كثيرة لاشتراكهما فى الحكم فى الغالب نعم يتميز ويتغير القولان فيما اذا ورد الجمع فى سياق الشرط ونحوه
واختلف الحكم بالنسبة الى المنطوق والمفهوم كما فى قوله تعم فان كان له اخوة فلامه السدس اذ لو كان الاخوة للثلث على
ما عليه الجمهور يكون الاخوان غير حاجبين بمقتضى المفهوم فلو ورد دليل من الخارج بكونهما ايضا حاجبين كالاجماع
لكان اللازم ارتكاب خلاف ظاهر وهو اما استعمال الاخوة فيما فوق الاثنين مجازا واما تخصيص المفهوم وكلاهما خلاف
الاصل لكن بعد ثبوت ما ذكر لابد من ارتكابه واما اذا قلنا بانه موضوع لما فوق الواحد فقط فيما فوق الاثنين وكان
فى سياق الشرط كما هنا فحكم يجب الثلثة فيما فوق يجب المفهوم فقط احتياطا او بعدم وجوب الواحد ايضا كذلك ويكون
الحكم بالنسبة الى الاثنين مجملا فان كان الاصل عدم الوجوب فنقول بعدم وجوب الاثنين ايضا وهو الاصل هنا العمومات كذلك
وان كان عدم الوجوب مخالفا للاصل والحكم المنطوق وهو الوجوب مثلا موافق للاصل فيحكم بدخوله فى المنطوق وان كان
الحكمان مخالفا للاصل اشكل الامر وحكم بالاجمال بالنسبة اليهما ويلتمس دليل من خارج فاذ ورد بالحاقه بالمنطوق لم يحتج

غير حاجبين بل

الى ارتكاب خلاف اصل كما فى الاية الشريفة ولا بد للقائل بالثلثة من ارتكاب خلاف ظ قطعا واذا ورد الدليل على المخالفة
بالمنطوق لم يكن خلاف ظ ايض اذ الحكم يكون جاريا على ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الاستعمال فظهر بما ذكرنا دليل اخر
على كون اقل الجمع ما فوق الواحد فنقول بعد ورود الاية الشريفة لها قواعد واصول لا بد من مراعاتها مهما امكن
وبعد فرض عدم دليل اخر سوى الاستعمالات فنقول لا بد من القول بانه لما فوق الاثنين اذ لو لم يكن كك للزم اما
مجاز واما تخصيص وكلاهما خلاف الأصل وليس هنا من اثبات اللغة بالترجيح بل الوضع ثابت شك فى الموضوع له هو هذا
ام ذاك فالقول بانه ذلك يلزم ارتكاب خلاف ظ لا يرتكب الا عند ضيق الخناق ولا ضيق هنا لامكان كونه موضوعا
لما فوق الواحد فلم يلزم شئ فلا بد من القول به وبعبارة اخرى الامر دائر بين المجاز والحقيقة ومن المسلم انه متى دار
الامر بينهما كان الحقيقة مقدما والأصل فى الاستعمال الحقيقة يجرى فى مقامين احدهما ما علم الموضوع له ولم يعلم
المستعمل فيه فالحقيقة مقدمة اتفاقا والاخر ما علم المستعمل فيه ولم يعلم الوضع وكان المعنى متحدا فانه يحكم بان اللفظ
حقيقة فيه دون المجاز فان الأستعمال وان كان اعم من الحقيقة عند الجمهور الا انهم لا يدعون مجملا بل يعينون
احد الطرفين من الحقيقة والمجاز بالادلة وفيما فرضنا يحكم بالحقيقة اذ لو لم يكن حقيقة فيه لزم القول بثبوت موضوع له
اخر له ويلزم القول بتعدد الوضع له والاصل عدمه اذ من المقرر انه متى دار الأمر بين وجود الشئ وعدمه فالأصل
عدمه حتى يثبت خلافه بيقين فتم ما قررنا هكذا قرر الاستاد دام ظله الاستدلال بالاية الشريفة وكان يركن اليه و
قد يرد عليه ان ارتكاب خلاف الأصل مشترك الورود اذ على القول بما فوق الواحد ايض يحتاج فى حمل
اللفظ على هذا المعنى الى القرينة اذ لا ريب فى تبادر ما فوق الاثنين من اللفظ وان كان التبادر اطلاقيا وبعد
ما ثبت الأحتياج الى القرينة لا فرق بين ان يكون قرينة للمجاز او لتعيين المعنى الغير المتبادر من اللفظ من المعنى
الا ان يق فى المجاز يحتاج الى قرينة صارفة ومعينة بخلاف ما نحن فيه الا انه يرد عليه ان وحدة المعنى المجازى هنا تغنى
عن القرينة المعينة ويمكن الجواب عن اصل الأيراد بان الامر اذا دار بين ان يكون القرينة قرينة يجمع مع
الحقيقة او قرينة لا يجمع الا مع المجاز فالاول اولى قطعا لتقدم الحقيقة على المجاز طبعا واستعمالا ووجوب الحمل على الحقيقة
ما امكن ويمكن ان يعارض اصل الدليل بانه   مثلا فى بيان حكم على الجمع بطريق الشرطية والعقد الأجماع على
عدم جريان الحكم فى اقل من الثلثة كما ورد فى منزوحات البئر بانه اذا كان النجاسة فلانا ينزح دلاء فالشيخ حكم بوجوب
العشرة وبعض اخر باحدى عشر دلوا والشيخ بثلثة دلاء لاختلافهم فى اقل الجمع المكسر والعقد الاجماع على عدم جواز
الاثنين

الاثنين فان حكم بان الجمع اقله ثلثه فلا يلزم خلاف الأصل اصلا وان كان اقله اثنين فلا بد من ارتكاب احد الامرين اما اس
استعمال الجمع فى ما فوق الأثنين مجازا او اما تقييده بغير الاثنين كلاهما خلاف الأصل فتدبر قوله الثانى قوله تعالى انا معكم
مستمعون يرد عليه انه يحتمل ان يكون المراد من صيغة المخاطب الثلثة موسى وهرون وفرعون فان قلت ان ظاهر الاية يابى
من ذلك اذ الخطاب مع موسى وهرون وبعد لم يبلغ الدعوة وهكذا الكلام معهما قبل ان يصلا فرعون مع انه تقدم ذكر
يصلا بل
فرعون قبيل ذلك باسمه الظاهر الذى هو للغيبة لكونه داخلا فى الخطاب نوع التفات خلاف للظ قلت اولا انه تقدم
ايض ذكر اسمه قبل ذلك ودخوله فى الخطاب فيه التفات وثانيا ان الخطاب لموسى ع او هو الشرف بشرف الكليمية
دون هرون وان كان نبيا ايض الا ان الخطاب مع موسى ع على ما هو الظ من الاية ايض فلو كان دخول فرعون البعض خلاف
فى مصداق الصيغة خلاف للظ فكذا هرون ايض والتحقيق ان يق ان للصيغة المخاطب المجموعى حقيقتين حقيقة الخطابية وحقيقة
المصداقية الكلية لصدق الحقيقة بحسب الاول والظ فيه انه خلاف لموسى ع دون غيره ولا خلاف للظ فيه اذ الاتيان بصيغة الجمع
ليس لتحقق الخطاب بمصداق الجمع وفى الحقيقة الثانية المصداقية لا خلاف للظ فيها ايض ارادة اقل الجمع من الصيغة ولا خلاف
للظ فى هذا الكلام ونحوه اما ترى انك تقول لابنك يا فلان اذا جاءك فلان وفلان فاصلوا انتم كذا فانه لا خلاف ريب فى
صحة هذا الكلام وانه لا خلاف للظ بوجه اذ قد مر ومن فى الصيغة حقيقة جميعا والأتيان بصيغة الجمع ليس لان الجمع مخاطب بل لان
الحكم على الجمع ويمكن ان يوجه الاستدلال بان معكم لا بد له من متعلق فاما ان يجعل طرفا مستقرا متعلقا بالمحذوف مثل كائنا فعال
العموم او لغوا متعلقا بمستمعون والاصالة عدم الأضمار يعين الثانى وبعد تعلقه بقوله مستمعون يكون المعنى انا نسمع معكم
وظاهر هذا الكلام ان الذى تسمعونه انتم من خصمكم فانا ايض نسمع اياه معكم ولا ريب ان فرعون لا يكون داخلا فيمن
يستمع ح وان احتمل ان يكون المعنى انا معكم مستمعون معكم فيما يجرى بينكم وبينه ويقولون له ويقول لكم والحاصل ان هذه
الاية ايض كالسابق بانضمام الأصول والقواعد يعين ارادة الاثنين من الجمع فيتوقف اما ان يكون موضوعا لما فوق الواحد
فلا يلزم خلاف ظاهر بخلاف ما اذا كان لما فوق الأثنين فيلزم ارتكاب خلاف اصل وهو المجاز ولا تستوحش من
من اثبات الوضع بهذه الأصول اذ ليس هذا الا نظير ما اذا كان المستعمل فيه معينا والوضع غير معلوم مع وحدة المستعمل
فيه او تعدده مع العلم بمجازيته ما سوى الواحد فانه يحكم بانه الموضوع له عند الكل ايض وذلك لان هذا المعنى المستعمل
لو كان غير الموضوع له لكان اللازم الحكم بوضعه لمعنى اخر قطعا لان المجاز فرع الوضع لا محة والأصل عدمه فبالأصل

يثبتون الوضع وهذا ايضا نظير ذلك وليس هذا من اثبات اللغات والاوضاع بالترجيح بعين لا ان يثبت وهذا
واضح كذا افاده الاستاد دام ظله وايضا قد ان عدم التبادر الذى يجعل علامة للمجاز لما فوق الواحد فى صيغ الجمع مرجعه
الى الامر العدمى الذى هو لا ادرى الوضع والاصل عدم وضعه فباصالة عدم الوضع يثبت المجازية فيها وبتكلب
خلاف الاصل فى الاثنين وليس خلاف الاصل فى الاثنين اولى من ارتكابه فى عدم التبادر فليتكلب هنا لكن عندى
فيه نظر **قوله** الثالث قول الائمة وما قوبها جماعة يرد عليه اولا ان هذا الكلام ليس نصا فى بيان المعنى اللغوى
بل يحتمل ارادة معنى اخر منه مع انه لو كان المراد بيان المعنى اللغوى يلزم الكذب اذ معنا بالوجدان خلافه وان الاثنان
ليس بجماعة حرفا وثانيا انه خبر واحد والاستناد اليه لاثبات الموضوعات محل كلام وثالثا ان الشارع ليس وظيفته
بيان الاحكام اللغوية فهنا اقوى قرينة بحمل الحديث على خلاف معناه اللغوى سلمنا ذلك لكن اذا اراد
بيان شرع ولا ريب انه يبين الامور الخفية المستورة وبيان هذه الامور من قبيل ايضاح الواضحات **قوله**
وعن الثالث انه ليس من محل النزاع فى شئ فيه ان الجمع المصدرى الذى هو ضم شئ الى شئ ليس من محل النزاع واما
الجمع الاسمى والجماعة فمحل النزاع قطعا اذ الصيغ ليس مفادها بحسب العدد الا مفاد الجمع الاسمى وهذا الكلام يكشف
عن انه لم ان الجمع المادى يكون حقيقة فى ما فوق الواحد وقد مر انه بعد ما ثبت ذلك فلا بد من القول بكون الهيئة
ايضا لما فوق الواحد اذا عرفت ذلك فاعلم ان ههنا كلام وهو ان القول بان الجمع لما فوق الواحد او الاثنين ينافى
ما ذكره النحاة فى كتبهم فى باب الجمع من ان الجمع على قسمين قلة وكثرة وان الكثرة اقله ما فوق العشرة وهى كثرة القلة
اذ الجمع فى كلامهم مما يشمل نوعيه القلة والكثرة ويظهر منها ان الجمع الكثرة ايضا محل الكلام وانه اقله اما اثنان
او الثلثة وحمل كلام النحاة على مصطلحهم مشكل اذ لا معنى لجعلهم الجمع الكثرة المستعمل فى عبارات اهل العرف والاخبار
والايات مصطلحا فى معنى خاص ليس له عند غيرهم ويحملون عبارات غيرهم على مصطلحهم وكذا نعلم انه ليس لهم
فى الجمع اصطلاح جديد وكان الجمع منهم منقولا عن المعنى اللغوى الى المعنى العرفى الخاص مع انه لا فائدة فى جعل
الجمع مصطلحا بينهم فى المعنى الخاص اذ لا حكم نحوى يتعلق بالجمع باعتبار الكثرة والقلة مع ان بعض الفقهاء ايضا
وافقهم فى ذلك ومنهم الشيخ ره فى منزوحات البئر على ما حكى فانه فسر الدلاء الوارد فى بعض النجاسات بعشرة
زعما منه ان اقل جمع الكثرة العشرة وفى بعضها اخر عينا احد عشر زعما منه ان اقله ذلك واخر عينه بالثلثة لعدم الفرق

بين القلة والكثرة

بين القلة والكثرة وبذلك يظهر ان ذلك ليس لاصطلاح بينهم بل هو معنى لغوى له لكن يشكل بانا نرى بالوجدان خلافه
فى العرف والعادة فكيف يعتمد على قولهم مع مخالفة العرف لهم الا ان يقال يحتمل ان يكون من قبيل الالفاظ التى يكون
المعنى العرفى مغايرا لما عليه فى اللغة لكن يشكل بان احدا من العلماء لم نره يفرق بينهما لا فى الاصول ولا فى الفروع ولا
يلتفتون الى قول النحاة وما ذكروا الفرق اصلا وما ذكر من الشيخ ليس ايضا الا فى باب منزوحات البئر فقط ولم يكن
قولا لغيره جدا وبالجملة المسئلة محل اشكال وكلام احد من اهل النحو من اهل اللغة وكلامهم متبوع وكانه اجماعى بينهم
المذكورة ان العلماء قاطبة على خلافهم بان اهل العرف على خلافهم ومقتضى القواعد تقديم قولهم اى النحاة لكن لما لم يعلم
ان مرادهم بيان اللغة وكان يحتمل ان يكون اصطلاحا منهم مع عدم التفات العلماء الى ذلك توجب الوهن فى قولهم
وتوجب التزلزل للمجتهد فى المسئلة بحسب الاجتهاد لكن بحسب الحكم لم يحكم ازيد من الثلثة لعدم يقين نقض براءة الاصلية
مثلا اذا ورد اكرم رجالا توجب اكرام الثلثة يقينى ووجوب ذايد محل شك لعدم تيقن ان اقل الجمع الكثرة عشرة
فالاصل يقتضى عدم وجوب الزيادة وكذا اذا كان فى مقام اشتغال الذمة فالامر بالعكس قال الاستاد وانا
فى حيرة اشكال فى تلك المسئلة منذ سنين ولكن بناء العمل كما ذكرناه فاعرف ذلك ثم ان ثمرة الخلاف فى هذه المسئلة
وهى ان اقل الجمع ما ذا لا تظهر فى الغالب اذ لا ريب فى تبادر ما فوق الاثنين منه فيجب حمله عليه فى الاطلاقات وان
كان موضوعا لما فوق الواحد نعم يثمر فيما لو كان الجمع فى حيز الشرط كان يقول اعط هذه الدنانير رجالا ان وجدتهم و
الا فاعطها فلان فاذا لقى رجلان فهل يعطى لهم لا فان قلنا لما فوق الاثنين فلا يعطيها قط بل يعطى فلان واما على
القول الاخر فالتوقف وكذا نظايره فتدبر **قال المص اعلى الله مقامه** ما وضع لخطاب المشافهة الخ لا بد فى كل مسئلة من بيان
ثمرة النزاع وفائدة الخلاف لئلا يصرف العمر فيما لا ثمرة فيه فنقول وبالله الاستعانة لا ثمرة ظاهرا معتدا بها للنزاع على
ما ذكره المدقق المحقق الاستاد فى الكل على ما حكى والمدقق الشيروانى اذ لا معنى للقول باستعمال ما وضع للخطاب و
المشافهة بعد فرض الوضع لذلك بعنوان الحقيقة فى الغائبين فلا مع يكون مجازا ولو بطريق عموم المجاز على ما
سيجئ انشاء فاذا كان مجازا فيدور مدار القرينة ولما ثبت هو الاجماع والضرورة باشتراك التكليف فلا موضع
يخلو عن هذه المرتبة ليكون مظهرا للثمرة كما هو الحال فى جميع المسائل اذ الكلام فى ما خلا عن القرائن الا ترى
ان العموم فى المسئلة المشهورة وهى ما اذا استعمل لفظ فى معنى ولو مع القرينة وكان له معنى اخر حقيقى ولم يدر انه هل

في المستعمل فيه المفروض ايضا ام لا قد ذكروا انه لا ثمرة بين المشهور والسيد في هذا المورد لاتفاقهم على ثبوت الحكم وطنهم
صرحوا بان منشأ الخلاف ومظهر الثمرة انما هو فيما اذا استعمل غير مقترن بالقرينة فعلى اصل السيد يحكم باجمال اللفظ لاشتراكه
الثابت في اصل المعنيين بالنص والاخبار لا بالاستعمال بخلاف المشهور فانهم يحملون اللفظ على حقيقته الثابتة ولا يحكمون بالاجمال
بوجه فان قلت ان فائدة الخلاف ان بعد شمول الخطاب للمعدومين كشموله للمشافهين ليس الغيب عن زمن الخطاب
محتاجين الى بذل الجهد واستفراغ الوسع لتحصيل فهم المخاطبين بالخطاب بل كل ما يفهم منه الغائب يعمل به من دون حاجة
الى فهم الاصول والقواعد المرعية المعهودة في تحصيل المراد وهذه من اعظم الثمرات قلت هذه الثمرة لا يليق جعلها ثمرة
لهذه المسألة اذ على القول بالشمول لغير المشافهين ايضا لا بد من بذل الجهد في فهم المراد وتحصيل ما هو مراد المتكلم
من الخطاب اذ ما لم يحصل ذلك كيف يمكن اثباته بالاجماع او غيره وتحقيق ان هنا مقامان مقام تحصيل الصغرى
وهو مقام الاجتهاد وهذا المقام مقام التعب والنصب ورجاء ان يحصل له جوهرة ثمينة فاذا اشتغل وبذل الجهد وحصل له
اسم قلنا مقام اخذ وهو مقام الراحة والفوز والاجر والحلم وهو مقام الكبرى فان كان ما حصل له في المقام الاول هو
الجوهرة الثمينة وهو العلم فنعم المطلوب والا فليلبس في هذا المقام لباس العلم ويعمل به لئلا يكون عاملا بالظن المنهي عنه من
العمل به في نص وكتابا وسنة وما لا يصل اليه هذه الكلية فيحرم عليه العمل بما حصل له من الظواهر من يقول ان المجتهدين
عاملون بالظن انما هو لغفلة عن حقيقة الحال بل المجتهد لا يبلغه في كل حين القطع ويحرم عليه العمل بالظن اذا عرفت فاعلم
ان مسئلتنا هذه لا دخل لها في المقام الاول الذي هو في تحصيل الصغرى بل انما هي في مقام الكبرى بعد تحصيل فهم
المراد من اللفظ وان هذا اللفظ هو الوجوب او الندب مثلا مراد المتكلم من هذا الخطاب فهل اراده من جماعة الغائبين
عن مجلس الشريف بهذا اللفظ كما اراده ذلك عن الحاضرين ام لا بل الارادة بهذا النحو مختصة بالجماعة المشافهين
واراد منا هذا الحكم بدليل اخر من الضرورة والاجماع والاخبار المتواترة وغيرها وحيث ان الاجماع قائم في كل
واقعة يثبت فيها للحاضرين بان هذا الحكم ثابت للغائبين ايضا وان وصف المشافهة لا دخل له باختصاص الحكم
وعدمه فلا ثمرة اصلا لكونه ثابتا باللفظ ام بالاجماع على انا نقول لو تعلقت بالصغرى ايضا لما كان لنفي الاجتهاد
وبذل الجهد والعمل بما يفهم من اللفظ في اول الامر من دون فحص عن المعارض على فرض شمول الخطاب للغائبين
ايضا وجه اذ لا ريب ان الخطاب كما يكون بالعام فكذلك يكون بالخاص ايضا وكما يكون المطلق كذا بالمقيد وهكذا الناسخ

المنسوخ

و المنسوخ والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين وبالجملة العلم القطعي حاصل بان في الخطابات عاما وخاصا الخ فكيف يمكن
القول بان المكلف بمجرد رؤيته عاما يجب عليه العمل بعمومه من دون فحص فهذه الخطابات بمنزلة طومار مشتمل على احكام
كثيرة ولا يكون بجميعها محمولة على ظواهرها فلا ريب ولا تأمل انه انه لو تأول السيد بعد ذلك وقال اعمل بما فيه لا يجوز
له العمل بما يجده الكل العبد في اول الامر من العام او المطلق مثلا بل لا بد له من ملاحظة الجميع فان وجد مخصصا او مقيدا
جمع بينهما والا فيعمل به فاذا كان الخطاب للغائبين ايضا يجب عليهم الفحص كما على المجتهد على القول بعدم شمول الخطاب
والحاصل ان البحث عن الادلة اما من حيث الدلالة وهو بحث الالفاظ واما من حيث
من حيث السند والاصل وهو بحث الادلة الاربعة من الكتاب والسنة والا من الاجماع والعقل ولا من حيث التعارض والعلاج وهو بحث تعارض الاحوال الا المجتهد
يلزمه البحث عن الكل اذا فرض اختصاص بالمشافهين وكذا يلزمه ايضا لو فرض اشتراك الغائبين معهم في ذلك
اذ لو لم يعلم حجية دليل لم يعلم باصل الخطاب فلا بد اولا البحث عن الادلة فالبحث عن الادلة والتعارض والعلاج على
ما لا يخفى فعلى هذا لا ثمرة للنزاع والتشاجر بين العلماء لكن يمكن ان يقال لتحصيل الثمرة بان من جملة ثمرات المسئلة ما
تقدم في البحث السابق في مسئلة اقل الجمع هو الاثنان بالاية الشريفة الدالة على حجب الاخوة عن الارث للام على ما
مر تحقيقه من ان الجمع حقيقة فيما فوق الواحد بالتقرير السابق وهو دوران الامر بين احد المحذورين لولا ذلك
بعد قيام الاجماع على حجب الاخوين كامر ولو كان الخطاب شاملا للغائبين ايضا وكان الحكم الثابت لهم بنفس الدليل
وشموله من دون ضميمة الاجماع مثلا فلا يمكن الاستدلال بذلك لاثبات الحقيقة للجمع وانه حقيقة في ما فوق الواحد
اذ المجاز لازم على الفرض اذ استعمل الخطاب للعدد ولمن جاز فظهر فلا يمكن القول بانه لو كان حقيقة فيما فوق الاثنين
فلا يلزم خلاف اصل بخلاف ما اذا كان حقيقة فيما فوق الاثنين بانه لو كان لا يلزم خلاف الاصل هكذا افاد الاستاد دام ظله
وعندي فيه نظر اذ حيثية الخطابية والغيبية غير الحيثية التي نحن بصدده من كون الجمع حقيقة من لزوم المجاز من جهة
لا يستلزمه من جهة اخرى كما من نظيره ذلك في قوله انا معكم سامعون ومن جملة ذلك جواز الاستناد في المسائل
الخلافية بالاطلاقات مثلا قوله تعالى اذا نودي للصلوة الخ لبيان الوجوب على الاطلاق من غير اشتراط بحضور
الامام او نائبه الخاص اذا قلنا بشمول الخطاب للحاضرين والغائبين حتى ان قوله فاسعوا مطلق لم يشترط بشيء ويدل
على وجوب السعي مطلقا ولو لم يكن الامام حاضرا بخلاف ما اذا قيل باختصاص بالمشافهين وسراية الحكم الى غيرهم بالاجماع

اذ يتوهم ان هذا الخطاب خطاب للمشافهين وهم واجدون للشرط وهو حضور النبي صلى الله عليه وسلم فلعل عدم التقييد انما كان من جهة
حصول الشرط و وجوب صلوة الجمعة مع شروطها لا يحتاج الى الاستدلال بل هو من ضروريات الدين والحاصل ان
وجوب صلوة الجمعة بشرطها وشروطها وعدم وجوبها بفقدان الشرائط كلا او بعضا ضروري لا يمكن انكاره
وانما الكلام في ان حضور الامام ايضا هو من الشرائط المعتبرة ام لا فبعد وقوع الخلاف في المسئلة فكيف يمكن الاستدلال
بالاطلاق الذي يكون ثبوت حكم هذا الحكم لا اطلاق لنا بالاجماع والغرض عدم حصول الوفاق هنا بخصوصه بل يتوهم
مثل ذلك في نظير المسئلة من المسائل المختلف فيها هكذا قيل وفيه تامل اذ ليس هذا من ثمرات اختصاص الخطاب
بالمشافهين او تعميمه للمعدومين ايضا بل هو من متفرعات اطلاق الحكم وتقييده او تعميمه وتخصيصه ولذا لو
فرض فقدان الشرط للحاضرين المخاطبين ايضا بان لم يتمكنوا من ادراك خدمة النبي صلى الله عليه وسلم او نائبه فيشك في وجوبه
عليهم ايضا كما يشك فيه للمعدومين وعلى القول بالاشتراط لا يكون واجبا عليهم وكذا لو فرض وجود الشرط
للمعدومين بان ظهر لهم الحجة عليه السلام فلا ريب في وجوبه عليهم بتلك الخطابات الصادرة ولو كان الحضور والغيبة
منشأ الاختلاف الحكم وان الاجماع كان قائما بوجوبه على الحاضرين باعتبار توجه الخطابات اليهم لما كان للشك
في الوجوب عليهم اذا افتقدوا الشرط معنى قد خوطبوا بذلك وكذا الحال في الغائبين فبالحقيقة الكلام في
اطلاق الحكم او تقييده فلو استدل مستدل على الاطلاق وعدم الاشتراط بحضور الامام باطلاق الاية الشريفة
فالجواب بان الخطاب للمشافهين لا لنا غير وجيه اذ الاطلاق لو ثبت للمشافهين ثبت لنا ايضا قطعا ولو قيل في
فالجواب ان الخطاب للمشافهين الموجودين الواجدين للشرط وهو بالنسبة الينا مجمل لاحتمال اشتماله اقترانه
بقرينة على الاشتراط لرجع ذلك الى الثمرة الكلية التي اذكرناها اولا من ان الخطابات بعد اختصاصها بالمشافهين فهي
يكون الكل محلا لنا بالصيغ ولا بد لنا من دفع الاجمال ولو بانضمام الاصول بخلاف ما لو كانت للغائبين ايضا
فانه لا حاجة الى ذلك اذ الغائبين ايضا كل يفهمون من الخطاب ويعملون به بتبع الخطاب بالظاهر واذا
خلافه من دون قرينة جمع الاول توسيس اساس الاجتهاد والتقليد دون الثاني دقيقة فان هذه
الثمرة وان كانت جليلة الا ان ترتبها على المسئلة محل تامل ولذا انى ان احدا لم يجعل ذلك من ثمرات المسئلة
والكل قد اتفقوا على لزوم الفحص والاجتهاد حتى من لم يخص الخطاب بالمشافهين نعم يمكن ان يتوهم انه لو كان

الخطاب

الخطاب متوجها الى الغائبين والمعدومين ايضا لكان كل من يفهم شيئا من الخطاب ولو بعد البذل كان فهو حجة عليه
دون قول غيره اذ الفرض انه مخاطب به فعلى هذا يلزم القول بوجوب الاجتهاد لكل احد وعدم جواز التقليد اصلا بخلاف
ما اذا اختص بالمشافهين فينشأ علم الاجتهاد والتقليد من هذه الجهة لا من جهة انه كلما يفهم من الخطاب من دون اجتهاد
يجب العمل به وهو ايضا من اعظم الثمرات وايضا من اعظم الثمرات نفي الصانع العبيدة على الله سبحانه ومنها الخطاب
بالافهام وهو خطاب التركي والزنجي مثلا بالعربي وبالجملة فالمسئلة من المسائل المهمة ويكفيها الثمرة ما قد تحقق
انه يجب دخول البيت عن بابها الذي جعل الله له واخذ الاحكام عما جعل الشارع باخذها فلا بد من بيان محل
النزاع وتحقيق المقام لقول فيها فنقول وبالله الاعتصام ان الصيغ المعهودة اما ان يعلم انها مستعملة في الغائبين
والمعدومين بالقرينة الصحيحة على ذلك كما في الوصايا وغيرها من الكاتيب فان مقام الانبياء مثلا يدل على انه
اراد من الخطاب خطاب المعدومين وهذا النحو لم يقل لعدم جوازه بل يجوزه وان كان بعض الادلة المانعة عن الخطاب
لغير المشافهين مما يمنع نحو هذا ايضا كقولهم يقبح الخطاب للمعدوم لكن يتجه على هذا الوجه بمنع معلوم ومبنى الكلام فانه
لكن هذا ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام في الخطابات الصادرة عن الشارع للمخاطبين الذين اريد منهم معنى في الحقيقة
من الخطابات ولا يكون بطريق الاهياء والتصنيف قطعا واما ان يدعي ثبوت اللفظ لوضع هذه الالفاظ للحاضرين
والغائبين وهذا وان احتمل ويظهر من بعض كونه محلا للنزاع ولكن لا معنى له لفرض وضعها للمشافهين ولذا
ترى ان عنوان المسئلة في كتبهم ما وضع لخطاب المشافهين ونحو هذه العبارات والحق ان النزاع في نحو هذه الالفاظ
الموضوعة للمشافهين المستعملة فيهم الثابت حكمها لغيرهم من المعدومين والغائبين بالاجماع والضرورة وغيرها هل
يصح جعلها خطابا لهم ايضا بهذه القرائن المذكورة ام لا وبعبارة اخرى هل يكون هذه القرائن صارفة اللفظ عن معناه
الحقيقي المختص الى المعنى الاعم وتوجه لفظ الخطاب وصورته وما لبس ايضا اليهم ام لا بل يكون لتوجه المعنى فقط اليهم و
ان قولهم ما وضع لخطاب المشافهة يحتمل وجوها احدها ان يكون المراد بيان الموضوع وان هذه الخطابات هل هي
موضوعة لغير المشافهين ام لا وهذا لا معنى له بعد فرض الوضع للمشافهين بل تناقض محض ومع عدم هذا الفرض
ايضا لا معنى له لوضوح فساده وظهور خلافه مع انه من المعلوم ان هذا النزاع انما قام نظرا الى الخطابات الشرعية للمشافهين
وثبوت حكمها للغائبين بالادلة القاطعة ولولا ذلك لما كان للنزاع معنى اذ لا تامل ان خطابات العرفية بعض

واللغوية كلك لا يتصور لها احتمال الرجوع الى غير المخاطبين بها الا ان يقترن معها قرينة دالة على ثبوت الحكم لغير المخاطب
كثبوته له كما اذا خاطب الامير بعض غلمانه وحاشيته باني اريد منكم كذا وكذا واقيم القرينة على شركة غير المخاطب من
الغلمان معه في الحكم وح يكون للغير ايضا مجازا وبالجملة لا ريب في فساد الاشتراك اللفظي لتقدم المجاز على فرض
ثبوت القرينة واما اشتراك المعنوي وان كان محتملا الا ان ادلة المجوزين يابى عن ذلك اذ اشتراك التكليف و
كون رسول المعدومين والشافهين واحدا لا يستفاد منها على فرض تماميتها الوضع غايتها ثبوت الخطاب
والحكم بعد غاية ارادة الوضع وان ظهر من بعض ذلك كمولانا الصالح وغيره وعلى فرض فساده اظهر من ان يخفى بظهور
ثبوت امارات الحقيقة بخصوص الشافهين وعلامات المجاز في غيرها ثانيها ان يراد اخبار الواضع ولا معنى له ايضا اذ
الغيب لا يعلمه غير الله وثالثها وهو الذي يختص الكلام فيه ويمكن ان يكون منشأ للتوهم ويكون ظاهرا من كلامهم
دليلا وجوابا ان يكون الكلام في ان هذه الخطابات الشرعية اثبات حكمها ورجحانها بالادلة القاطعة هل يكون
نفسها ايضا متوجها الينا ليكون بعد بذل الجهد تكليفنا فهمنا من حيث هو فهمنا ام لا يختص بالشافهين وبذل
الجهد انما يكون لتشخيص فهمهم وبعد ظهوره يكون ذلك الفهم حجة علينا بالاجماع فعلى هذا يجب النظر في القرائن
وبعد النظر لم نجد الا ثبوت الحكم واشتراك دعيها الروح واما الموثرة فلا وسيجي التحقيق ان شاء الله ثم ان
قوله ما وضع له عام شامل للخطابات القرآنية وغيرها ويظهر من بعض التامل في عدم العموم في الخطابات الفرقانية
دون غيرها بل يظهر من بعض على ما هو ببالي ان النزاع فيها نظرا الى انه تع خارج عن الزمان والمكان فلا يكون
مكان حاجبا له عن مكان ولا زمان عن زمان اخر بل كل ما فات وما سيجي عنده تع حاضر كما هو موجود الا ان
لا حضورا علميا حتى يرد عليه ان الحضور العلمي لا يكفي للخطاب بل حضورا عينيا اقول وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان كونه تعالى غير محيط بالزمان لا يقتضي كون المعدومات عنده موجودة بل كل شي عنده على ما هو عليه
ان موجودا فموجود وان معدوما فمعدوم وكيف يمكن ان يكون الشخص الذي يصير موجودا بعد الف سنة
بالفعل عنده تع وان لم يكن بالفعل وبالقوة بل كان كل شي له بالفعل وما يذكر من التنظير من ذكر الخيط
الملون للشخص الخارج عن الخيط الناظر اليه الواجد في كل واحد من الالوان بالفعل كل ما يوجد فيه فلا نحقق
بتصوره وادعوا منه تع ان يلهمني بمنه وجوده والا لا ريب ان الزمان يكون غير قار الذات وكلما اجزاء

جز

جزء العدم جزء وكون كل الازمنة مجتمعة الاجزاء بما فيها من الاشياء موجودة لديه تع وجودا عينيا حقيقيا مما
لا التصور واعترف انه بقصوري واقول كون الشخص خارجا عن الشي الغير القار الذات لا يقتضي اجتماع اجزائه
عنده مثلا الاصوات والحروف غير قارة ومع انا خارجون منها اذا صوت شخص لا يكون جميع اجزاء الصوت
عنده تع مجتمعة بما فيها من الحركات والكيفيات واما ثانيا على فرض تسليم ذلك وهو ان الكل موجودة عنده
وجودا عينيا لا ريب ان الشافهين وغيرهم من قبيل الزمانيات بعضهم موجود في زمان وبعضهم معدوم
في ذلك الزمان والخطاب المتوجه الى الزماني خطابا يفهم منه الحكم هو الخطاب الزماني الان بقي ان الخطاب
هو الكلام النفسي وبقي بقدمه ولا يقوله اهل الحق فاذا كان الخطاب زمانيا حادثا في زمان خاص فكيف
يتوجه الى المعدوم في ذلك الزمان وبتقريب اخر الخطابات الذهنية التي هي من قبيل الالفاظ انما يكون صدوره
من الله سبحانه بخلق الاصوات واحداث الحروف والكلمات في الاشياء الخارجية الحادثة الزمانية كالشجرة
واللسان ونحوهما وهذا الخطاب الحادث في هذا الزمان الخاص الحاصل في الشجر مثلا كيف يمكن رجوعه الى من
يكون معدوما فيه وان كان الموجود المعدوم موجودا عنده سبحانه وبالجملة الخطابات القرآنية التي يكون موضع
النزاع هي الحكايات المستفادة فيه المخلوقة الزمانية التي لا يصح تعلقها بالمعدوم من الا بطريق المجاز
على فرض وجود القرينة لا الخطابات الابهية اللبية الغير الزمانية على فرض ثبوت تلك الخطابات فعلى
هذا لا فرق بين الخطابات القرآنية وغيرها من الخطابات ثم اعلم ان عنوان البحث وان كان ما وضع
لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا الا ان مقتضى الادلة الدالة على عدم جواز خطاب الغائبين واختصاصه
بالمشافهين تعميم موضوع المسئلة لكل خطاب حتى ما لم يوضع للخطاب ايضا بمعنى ان كل كلام يلقى الى الغير ولو لم يكن
من قبيل الخطاب والطلب ايضا يختص بالمخاطب حتى ما يدل على الوضع ايضا كقوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شي
وقوله تع والوالدات يرضعن اولادهن ونظائرها وان كان بعض ادلة المنع مختصا بالقسم الاول كالتمسك
بالقواعد اللفظية والامارات ونحوها لكن بعضها لا يختص به بل يعم كقبح خطاب ما لا يفهم ونحوه فعلى هذا
في جميع الاقسام يختص بالشافهين ويجب البذل للمجتهد لتحصيل فهمهم والمعتبر فهمهم لا فهمنا ادكانه نعم
في القسم الاول ان الخطاب للغير ويحتمل اقترانه بقرينة صارفة للفظ عما هو الظاهر فيه ويحتاج في دفع ذلك

الى التمسك بذيل الأصول كاصالة عدم القرينة والنقل وغيرهما فكك كل خطاب يلقى الى الغير فانه يحتمل اقترانه بما
يصرف الظاهر عن الظهور وما لم يتمسك بتلك الأصول لا يمكن التخطى نعم فرق بين القسمين وهو انه لو فرض انه
اخبر جبرئيل الأمين عن الرب الجليل لعدم اقتران الخطابين بقرينة اصلا يكون الحكم فى الخطاب الثانى ثابتا لنا
من نفس اللفظ من دون احتياج الى ضميمة الاجماع وغيره بخلاف الاول فانه مع ذلك ايض يكون الحكم مختصا بالمشافهة
ولابد فى التعميم له من التمسك بالاجماع وغيره فلعل ذكر هذا القسم وجعله محل البحث دون الثانى من القسمين باعتبار
ان فى القسم الاول الحكم مختص بالمشافهة من جهة المخاطبة فى توجه الحكم اليه دون غيره بخلاف القسم الثانى فانه لا يختص
به من هذه الجهة بل من جهة احتمال اقترانه بقرينة تصرف اللفظ عما هو الظاهر عندنا والا ليس الحكم مختصا بالمشافه فيه
ولكن لا ثمرة من هذه الجهة بعد قيام الاجماع على اشتراكنا فى الحكم بل الاشكال فى فهم المراد من الخطاب واستفادة الاحكام
والقسمان كلاهما مشتركان فى لزوم الفحص عن القرينة والاجتهاد فى فهم المشافهين والمعتبر فهمهم لا فهمنا
ومتى لم يحصل فهمهم لنا ولو بالوصول لما امكن العمل بها اصلا والحق فى كلا القسمين اختصاصه بالمشافهين وعدم
توجه الخطاب ولو مجازا الى غير المخاطبين وان كان الغير موجودا فى زمن الخطاب اما حقيقة فلان الخطاب من الالفاظ
التى يجب الرجوع فيها الى لسان القوم فقط كعدم نقله الى غير معناه اللغوى من المعنى الشرعى قط ولا ريب ولا تامل
فى ان معنى الخطاب عرفا ولغة هو توجه الخطاب الى الغير الذى يكون موجودا مواجها مفهما للمعنى والخطاب الى الغير المعدوم
ليس خطابا حقيقيا بل لا يمكن الخطاب الحقيقى الى غير الشافه وبعد فرض كون معنى الخطاب ما ذكرنا جعل الخطاب الى المعدوم
مثلا مما يلزم منه خلاف الفرض والشاهد البحث ولو جعل من باب التغليب كانت ورهين تفعلان وان كان بالنسبة
الى انت حقيقة وتوهم الحقيقة هنا انما هو بالنسبة الى المخاطب الحقيقى وهو المعبر بانت واما بالنسبة الى هند فمجاز
قط على انه لا يكون فى القسم الاول بل لا يمكن كونه من قبيل الحقيقة من جهة اخرى ولو فرض استعماله فيه يكون
مجازا قطعا وهى وضع نحو يا ايها ونظايره للمخاطب المواجه للتبادر وصحة السلب عن غيره بل ونص اهل اللغة بذلك
وغيرهم لك واما مجازا فلان المجاز موقوف على القرينة المعاندة الصارفة بعد وجود العلاقة والعلاقة هنا وان
كانت بالنظر الى توجه الخطاب موجودة وهى اشتراك الغائب المعدوم مع الشاهد فى اصل الحكم ووجوب الخطاب
له وان كان ثبوتها بالنظر الى الحيثية الاخرى وهى وضع نحو يا ايها للمخاطب الحاضر بالنسبة الى المعدوم قد تامل

فيه

قد تامل فيه بعض افاضل اهل العصر ولكن الظاهر ثبوتها ايض وهى المشابهة فى توجه النفس اليه وارادة الحكم منه والطلب
عنه على ما لا يخفى ولذا يخاطبون فى الوصايا والتصانيف الاشخاص البعيدة بحسب الزمان بجعلهم نازلا منزلة الموجودين
الحاضرين لكن الكلام فى ثبوت القرينة وما توهم كونه قرينة من الأجماع والضرورة على اشتراك الحكم لا توجب صرف
نفس الخطاب وقابليته الى المعدوم فالقرينة اعم ولا دلالة للعام على الخاص والخطابات الشرعية لا يكون فيها
قرينة سوى ما ذكر وما سيجئ من التوهم ولا شك فى عدم كونها قرينة صادقة فالجميع مختص بالشافهين ونحوها ايض
الخطابات اللغوية التى يكون القرينة مثل هذه القرينة نعم لو فرض ثبوت القرينة الصريحة فى المعاندة لقلنا بالجواز
ولكنه لم يثبت ولذا يمكن ادعاء المنع فى الجمع وعدم امكان الخطاب بالنسبة الى المعدومين بالنظر الى القرينة الموهومة
للتجوز واما عدم الامكان ولو قامت قرينة صحيحة فلا نقول به وان صرح بعدم الجواز فيه بعض وما استدل
به من الروايات الدالة على ثبوت الاحكام وبقائها الى يوم القيمة نحو حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وكذا قوله
حكمى على الواحد حكمى على الجماعة ونحوها **تقرير اخر** القول فى خطاب المشافهة اعلم ان الخطاب معناه توجيه الكلام الى الغير
او الكلام الموجه الى الغير واختصاص الخطاب بالكلام المشتمل على صيغة بل الخطابية ماخوذ فى كل كلام والا لم يكن مفيدا بل يعد
لغوا فان قولنا من اجنب فليغتسل ومن بال فليتوضأ كلام موجه الى الغير وهو ان مع المخاطب به والقاء كل كلام الى المخاطب
لا يستلزم تخصيص الحكم به كما فى المقام فان لفظ من هنا عام يشمل المخاطب وغيره حتى المعدومين بعد وجودهم وهذا الخطاب
لا بد منه فى ربط الكلام الصادر من المتكلم لتوقف الافادة والاستفادة اليها وهذا مما لا كلام فيه وفى عدم قصر الحكم على المخاطب
بل الحكم يتبع موضوعه وانما الكلام فى الالفاظ الموضوعة للخطاب على سبيل المشافهة من نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين
امنوا وغيرهما من الالفاظ الموضوعة للخطاب انها هل تعم الغائبين عن زمن الخطاب بل المعدومين حتى يكونوا مكلفين
بنفس تلك الخطابات ام الخطاب مختص بالمشافهين وثبوت الحكم لغيرهم من الغائبين والمعدومين انما هو بدليل
اخر مثل الأجماع او الضرورة قولان اقربهما الثانى وقد اضطرب كلام القوم هنا فى تحرير محل النزاع فان المستفاد
من بعض الكلمات ان النزاع فى وضع تلك الألفاظ وهذا الأنسب بالمباحث الاصولية وعن اخرين ان النزاع فى
المراد منها حيث ان المانعين استدلوا بالامتناع والاقباح والمجوزين باحتجاج العلماء والارسال والتبليغ
فانهما يدلان على ان النزاع فى الشمول الارادى اعم من ان يكون على جهة الحقيقة او المجاز ونحن نتكلم على كلا التقديرين

والاستقباح بل

فنقول ان الحق هو الاختصاص وعدم الشمول اما حقيقة فلان المتبادر من نحو قولنا يا ايها الذين امنوا اذا قمتم مثلا
هو المخاطبون المشافهون فيكون في غيره مجازا فانه لو سمع لفظ يا زيد او يا ايها الناس من وراء الجدار يتبادر
منه الخطاب الى الشخص الحاضر او الاشخاص الحاضرة مع ان الظاهر صحة سلب الخطابية عن خطاب الغائب او المعدوم
بل لو اراد من الخطاب معناه الحقيقي من غير حمل على صورة الخطاب لنسب الى السفه والجنون وعلى تقدير عدم ثبوت
صحة السلب وعدمه يكفينا التبادر فان الاصل فيه التبادر الحقيقي حتى يثبت خلافه وما ذكرنا انما هو على سبيل التنزل
التنزل والا فالوجدان بل البداهة حاكمة بدخلية الشفاهية والحضور في صدق الخطابية وهذا المعنى ينتفي
في غير الحاضر واما مجازا فللامتناع واستقباح مخاطبة غير الحاضر حيث فان مخاطب الغائب او المعدوم بالخطاب
الحقيقي ممتنع عقلا وكذا عرفا حيث ان الخطاب والقاء الكلام نحو الغير ماخوذ فيه كون المخاطب به موجودا
بل حاضرا فتعميم الخطاب بالنسبة الى المشافهين وغيرهم وارادة الكل منه ولو مجازا مع ابقاء الخطاب على حقيقته
مما لا يجتمعان والقول بجعل الخطاب تنجيزيا بالنسبة الى الحاضرين وتعليقيا بالنسبة الى غيرهم بمعنى المعدوم بعد
ما وجد وصار مخاطبين بهذه الخطابات كالحاضرين لا ينفع في شيء ما لم يخرج الخطاب عن ظاهره بان يحمل على صورة
الخطاب بالنسبة الى غير الحاضر حتى يكون من قبيل الخطابات المشتمل عليها الكاتب والمراسيل وهو خلاف الاصل و
الظاهر اولا وعدم قيام القرينة عليه ثانيا فان ما استدلوا به على ذلك من الروايات وغيرها انما تدل على الشمول
الحكمي لا ان اللفظ شامل للكل وسياتي الاشارة اليها ان شاء الله تعالى فان من جملة الادلة التي استدلوا بها على شمول
الخطاب لغير الحاضرين ارسال الرسول الى الناس كافة وكونه مامورا بتبليغ الاحكام اليهم جميعا وانت خبير
بان هذا لا يدل على المدعى وهو تعميم الخطاب وشموله فان كونه صلى الله عليه واله مبلغا عن الله ومرسلا منه
اليهم انما تم بايصال احكام الشريعة الى عامتهم وهو كما يكون ببيان الخطابات لهم وقراءته عليهم كذا يكون ببيان ما
يستفاد منها مع ان قوله صلى الله عليه واله فليبلغ الشاهد الغائب يدل على ما ذكرنا فانه يحصل لزوم تبليغ
الشاهد الاحكام التي سمعها المعصوم عليه السلام الى الغائبين وايضا فان كان الاحكام المستفادة من الكتاب
العزيز بالنسبة الى غيرها من الاحكام انما هي في غاية القلة والندرة وجل الاحكام انما هي ببيان صاحب
الشريعة وهو النبي صلعم من دون خطاب وارد فيه عنه سبحانه بل لسانه عم هو الكلام الناطق فعلى تقدير

تسليم ذلك

تسليم ذلك بالنسبة الى الخطابات القرانية لا يتم بالنسبة الى ساير الاحكام ومنها ان القران نزل اولا الى البيت المعمور العموم
على ما هو المأثور ولم يكن هناك مخاطب مخصوص من الحاضرين ثم نزل منها نجما نجما على حسب المصالح فعلم منه انه ليس
المراد من الخطابات مخاطبا مخصوصا وهو من كان حاضرا في مجلس الخطاب وفيه اولا النقض بالخطابات المخصوصة
المشتمل عليها الكاتيب والمراسيل المرسلة والناشئة الى شخص خاص حاضرا في مجلس الخطاب وفيه اشخاص مخصوصة
فان مراد المرسل ومقصوده ليس الا الاشخاص الخاصة وهم المقصودون من هذه الخطابات اللبيبة مع انه ليس حين الكتب
مخاطب عنده وعدم وجوده حينئذ لا يستلزم عدم ارادته مخاطبا مخصوصا وثانيا ان الايات المنطوية في اللوح
المحفوظ او ساير الالواح وكذا علم الملك بها بسبب الهام او نحوه ليس بمجردها خطابا حقيقيا ما لم يتكلم بها الروح
الامين جبرئيل او يخاطب به خازن الوحي والتنزيل للامة بل انما هو صورة الخطاب ولما كان بين التراب ورب
الارباب كمال البينونة ولم يكن فيه شائبة قابلية فيضان الخطاب منه جل الله من غير واسطة كانت ذو جنبتين
لا جرم كان صلى الله عليه واله واسطة في التبليغ ولا ريب ان مقصوده تعم اسمه خطاب يا ايها الذين امنوا هو الجماعة
المخصوصة وقد خاطبهم جل شأنه بلسان النبي الامي وليس من قبيل تاليف المؤلفين وتصنيفاتهم وكذا من باب
الوصايا والمواعظ المشتمل عليها الكتب حيث ان المقصود من تاليف المؤلفين من قولهم ان قلت وكذا اعلم ونظائرها
ليس مخاطبا مخصوصا بل المراد هو ما نطبقها ما اي مخاطب يكون وذلك لان من يتتبع الايات القرانية من قوله تعالى
يا ايها الرسول ويا ايها النبي ويا نساء النبي لستن الخ ومن قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا
الخ ونحو قل يا ايها الكافرون وغير ذلك من حكايات الكفار والمخاطبة اليهم لا يستريب في ان الخطابات القرانية ليست
من قبيل تاليف المؤلفين لخصوصيتها في الخصوصية ومجرد الاشتراك في الحكم لا يوجب المصير الى هذا الاحتمال البعيد
واخراج اللفظ عن ظاهره لعدم دلالة عليه وعلى فرض تسليم ذلك في الايات القرانية لا يتم بالنسبة الى الاخبار
والاحاديث فان الكلام في مطلق الخطاب ولا دخل له بخصوص الخطابات القرانية وليس اجماع مركب بالنسبة اليهما حتى
يتمسك به في المقام ومنها احتجاج العلماء قديما وحديثا في مقام اثبات الحكم بالايات الشريفة من غير تمسك بشيء
اخر من الاجماع على الاشتراك في الحكم فلو لم يكن الخطاب عاما لما كان للتمسك بها وجه وفيه انه لا يدل على شمول الخطاب
بعد ثبوت الاشتراك الحكمي وانما التمسك لاثبات اصل الحكم وماخذه كما هو الشان في غيره من المواضع ومنها انه تعالى

لانذركم به ومن بلغ وفيه ان المراد بمن بلغ ان كان ما سوى الائمة عم مع عطف من بلغ على كم فعلى خلافه مطلب اول
لان المعنى لانذركم ايها الحاضرون بالقرآن ولانذر من بلغ القرآن اليه من غير الحاضرين وهذا في عدم شمول لفظ كم قلت ان
الاستدلال هنا ليس باعتبار شمول لفظ كم وعدمه بل لان انذاره بالقرآن لمن بلغ انما يتحقق بعد شمول الخطابات القرآنية
لهم لان الانذار هو التخويف من الله بالترغيب والتحريص على اوامره والانزجار عن نواهيه سبحانه وهو يتم بعد
شمول الخطاب لهم على تقدير تسليم انه اخص من المدعى لان الكلام في مطلق الخطاب ووجود القرينة هنا على سبيل الفرض
لا يستلزم الحكم به فيما لا قرينة فيه مع ان الانذار به لا يختص بالخطابية بل يحصل بالتدبر والتفكر فيه لا سيما بعد ثبوت
الاشتراك من الخارج وليس للشفاهية والخاطبة من حيث هي مدخل في الانذار ونظيرها اذا نهى السيد عبده من
سلوك طريق مخصوص ونحو فمن سمع او غير ذلك فان كل من سمع ذلك يتخوف واجتنب لتحقق الانذار بالنسبة
اليه والحاصل ان كون المعدومين منذرين بالقرآن لا ينحصر في شموله بل بالنسبة الى الحاضرين من اصل الخطاب وبالنسبة
الى غيرهم من الخارج وان كان المراد به الائمة عم على ما هو المحكي من الكافي فيمكن ان يقال ان الفعل هنا محذوف بقرينة
ما قبله ويكون المعنى ولينذر من بلغ وهم الائمة عم الموجودين في زمانهم ويكون هذا من قبيل قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة وارتكاب حذف المتعلق اولى من شمول لفظ كم للغائبين كما لا يخفى وايضا الخطاب على ظاهره
وهو الاختصاص بالمشافهين وعدم حذف المتعلق مما لا مخلص له كما يظهر بالتامل ثم بعد ما تبين ذلك ان مقتضى
الخطابية هو الاختصاص لا التعميم اصلا فهل الاصل هو الاشتراك من حيث الحكم او الاختصاص قولان
والى الاول ذهب الاكثر وهو الاظهر وبعض الى الثاني والثمرة انما تظهر في مورد الشك فان التعدي عن التكليف
الثابت للرجال الى النساء وكذا عن الرجل الواحد المعين من الجماعات يحتاج الى دليل ومقتضي وليس ذلك
هنا الا الاجماع على عموم الاشتراك في التكاليف الا ما اخرجه الدليل او الاخبار ان تم فان الخطاب المتعلق بالرجل
مثلا لا يخلو اما ان يقطع بالغاء الخصوصية او يقطع بدخليته او يشك ولا اشكال في الاولين وانما الاشكال في الاخير
مثل وجوب الجهر في القراءة على المرأة فانه اذا لم يكن دليل خاص هنا على عدم وجوبه عليها فان ثبت الاجماع
عموما على الاشتراك يحكم به على الوجوب عليها وما نرى من الحكم بعدم الوجوب انما هو لوجود دليل خاص
عليه وهو لا ينافي الاجماع على الاشتراك عموما فان العام المخصص حجة في الباقي وان لم يثبت يحكم بعدم الوجوب من

بالاصالة

من باب اصالة الاختصاص ويكون الاصل ح بالعكس ولا بد ح في كل مورد من الموارد المتعددة الى دليل
خاص او ادعاء الاجماع على الاشتراك بالنسبة الى كل مورد مورد وحجة من قال بالاختصاص ان الاشتراك خلاف
الاصل ولا يصار اليه الا بدليل وليس في المقام ما يصلح لكونه دليلا الا ما ثبت به العموم من الاستقراء والاجماع
وهما غير دالين على المطلوب اما الاول ان غالب التكاليف قد ثبت الاشتراك فيها من الخارج ففي مورد لم يعلم الاشتراك
ولا الاختصاص يلحق به الحاقا له بالاعم الاغلب ووجه عدم الدلالة ان حجية الاستقراء حتى في نحو المقام غير ثابتة مع ان
حجيته ولو في الجملة سواء كان في الاحكام او الموضوعات محل تامل واشكال واما الاخبار فمنها قوله عم حلال محمد حلال
الى يوم القيمة الخ وجه الاستدلال ان الحلية الثابتة في الشريعة وكذا الحرمة لا اختصاص له بمقتضى الرواية بمكلف
دون اخر ولا بطائفة دون اخرى ولا بزمان دون زمان فيكون الكل مشتركين في هذا الحكم وهذا ما ذكر
من اللازم وجوابه انه لا دلالة لها على ما ادعاه بوجه حيث انها وارده في مقام بيان ان الحكم الثابت في شرع
نبينا صلعم ان عاما فعام وان خاصا فخاص والنسبة بين ما دلت عليه الرواية وبين المدعى تباين جزئي ولا
تلازم بينهما ومنها قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وارد عليه ان الظاهر منها كون الواحد والجماعة من
جنس واحد بل متحدا في جميع الاحوال مع الاختلاف او مع عدم العلم بالاتحاد يكون مجملا ويسقط الاستدلال
بها ويمكن ان يقال ان الدليل على الاشتراك ليس منحصرا بالاستقراء والاخبار بل من تتبع سيرة العلماء وطريقتهم
وكناسية غيرهم يظهر ان هذه المسئلة وهي الاشتراك في الحكم اجماعية وان لم يصرح بتحققه الا بعض متاخري المتاخرين
والسرفية انه لا ريب ان الخطابات الصادرة من المعصوم عم الى محمد بن زرارة ومحمد بن مسلم من الحاضرين حالها حال
خطاب المجتهد بالنسبة الى مقلديه فكما انه لو خاطب مقلدا في حكم من الاحكام وكان هناك مقلد اخر غير مخاطب له باخذنا
يتعلمه عن المجتهد ويعمل عليه مع علمه بعدم شمول الخطاب اياه وليس ذلك الا لكون الاشتراك في الحكم امرا ثابتا
بديهيا عندهم فكذلك حال الرواة حقا بحق ولئن تنزلنا عن هذه المرتبة وقلنا بعدم ثبوت الاجماع وتحقق لا ريب
في تحقق الاشتراك بالنسبة الى اغلب التكاليف والمشكوك يلحق به لان الظنون وعليه بناء العقلاء كافة
فيرجع في مورد الشك سواء كان منشاؤه اختلاف العلماء او احتمال الخصوصية في المخاطب المشافه يكون له
مدخل في الحكم الى الاصل وهو الاشتراك فان الاصل انما يرجع اليه في مورد الشك ومجرد الاحتمال ليس قادحا

فى الظهور نعم ربما يكون الاحتمال او الاختلاف موجبا لرفع الظهور كما اذا كان الاحتمال احتمالا معتبرا عند العقلاء
او اختلاف العلماء ثانيا بعد الخطاب بلا فصل فان العمل بالاصل هنا محل تردد وشبهة هنا ولكن بعد لى فى المسئلة
تردد فان الخطاب اذا كان مختصا لا يستلزم الاختصاص بحسب الحكم ولا اشتراكه بل يمكن اجتماعه مع كل منها وكذا الكلام
فى تعميم الخطاب فانه لا يستلزم واحدا منهما فاذا ثبت ان تعميم الخطاب خلاف التحقيق وان الحق الاختصاص فكذلك
الحال فى اشتراك الحكم واختصاصه فان الاصل هو الثانى والتعدى يحتاج الى دليل والقدر المسلم من تحقق الاجماع
انما هو فى غير مورد النزاع والخلاف وادعاء عموم الاجماع كانه مصادرة وثبوت الاشتراك فى اغلب التكاليف
يمكن ان يكون من باب تنقيح المناط القطعى فيكون الحكم دائرا مداره فان الخطاب الوجه الى المخاطب لا يخرج
عن اقسام ثلثة اما ان يقطع بالغاء الخصوصيات الثابتة للمخاطب او يقطع بمدخليتها او يشك ولا اشكال
فى الاولين لتنقيح مناطهما وانما الاشكال فى الثالث فحيث لا دليل عليه بالخصوص فيصير مجملا لا يمكن
التعدى عن المخاطب الى الغير ونظيره قوله عم كفر بعد سؤال الاعرابى جامعت فى شهر رمضان فانه
لا ريب فى مدخلية شهر رمضان فى لزوم الكفارة كما انه لا ريب فى عدم مدخلية كونه اعرابيا فى ذلك
وانما الاشكال فى اجنبية وكذا فى الجارية مثلا فان الحكم بالنسبة اليهما مجمل فهناك ثمرة القول بتعميم الخطاب
واختصاصه فعلى الاول لا يكون من الاجمال فى شئ بالنسبة الينا وان كان خطاب الحاضرين مجملا غير معلوم
لنا لكونه مشتملا على خصوصية لم يعلم ان لها مدخلية فى الحكم ام لا فان المفروض كون الكل مخاطبين بهذه
الخطابات والكل مكلفون بما فهموا وعلى الثانى وهو الاختصاص يكون الخطاب مجملا وهذه الثمرة كما
يكون ثمرة الاختصاص الخطاب وتعميمه كذا يكون ثمرة لاختصاص الحكم واشتراكه فانه على القول بان
الاصل هو الاشتراك ما لم يثبت مدخلية خصوصية حال المخاطب فى الحكم يحكم بالاشتراك ومجرد الاحتمال
لا يصير موجبا للاجمال بخلاف القول بالاختصاص لكن كون هذه الثمرة ثمرة لاصل الخطاب انما يتم على هذا التقدير
وهو القول بالاختصاص واما على القول الاخر فليس هذا ثمرة له بعد ثبوت اصالة الاشتراك كما
لا يخفى نعم ان ثبت كونها ثمرة على جميع التقادير تم المط لكنه ليس كذلك والحاصل ان الاجماع على الاشتراك
على سبيل العموم ثبوته غير معلوم والاتكال على الاجماع المنقول والاخبار مع ضعف سند بعضها و

وقصور دلالتها

وقصور دلالته فى اثبات المسئلة الاصولية ايضا محل اشكال فلم يبق فى المقام الا الاستقراء وقد عرفت حاله فقد
تبين لك من هنا ظهور الثمرة بين القول بالاشتراك الحكمى واختصاصه واما بين القول بشمول الخطاب واختصاصه
فما ذكروه من الثمرات مما لا يكاد يتم فان اقوى ما ذكروه واسناه وجوب الاجتهاد وعدمه بمعنى ان
على القول باختصاص الخطاب لا بد من بذل الجهد واستفراغ الوسع فى تحصيل فهم المخاطبين لانهم المكلفون
بهذه الخطابات بخلاف القول بتعميم الخطاب فان الكل مكلفون بما فهموا من الخطاب لا يجب تفتيش فهم
المخاطبين زمن نزول الخطاب وفيه ما فيه قوله اختلفوا فى منتهى التخصيص الحكم هو وهنا اقوال عديدة واداء
منتشرة فقيل بانه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول الجمع العام وعليه الاكثر وقيل بجوازه الى الواحد واليه ذهب علم
الهدى ره وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وبعض فى صيغ الجمع الى الثلثة وفى غيرها الى الواحد وقيل بالتفصيل
فى التخصيص بل بالمتصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرها ففى الاولين وافق القول الثانى وفى الثانى الرابع كما
فى التخصيص بالمنفصل فى محصور قليل واما المنفصل محصور كثيرا وغير محصور فكقول المشهور ومرتضى الاقوال
هو قول المرتضى ره وهو الجواز الى الواحد مطلقا لوجود المقتضى وعدم المانع بيان الاول ان المقتضى للجواز
فى المقام انما هو علاقة العموم والخصوص ولا اختصاص له بمورد دون اخر فى ثبت الرخصة النوعية بكون الاصل
هو الجواز حتى يثبت المانع وليس فى المقام الا ما تمسك به المانعون من الاستقباح العرفى وسنبين الجواب
عنه لا يقال ان المراد من ثبوت المقتضى ان كان فى الجملة فهو مسلم وليس محلا لانكار احد لكنه لا يجدى نفعا فان النزاع
انما هو فى تخصيص الاكثر والا ففى التخصيص الذى لم يبلغ الى النصف او اكثر لا تامل فى جوازه وشيوع استعماله
وان كان المراد ثبوته مطلقا فهو اول النزاع والمسئلة ففى مورد النزاع وهو تخصيص الاكثر او الى الواحد
يكون المرجع الى الشك فى اصل المقتضى وعدمه لا فى المانع وعدمه ويكون الاصل ح مع المانع فان القدر الثابت
رخصته من استقراء كلامهم انما هو التخصيص الذى لم يبلغ الى النصف وبعبارة اخرى التخصيص الذى يكون قريبا
من مدلول العام واما الازيد منه فلم يثبت الرخصة وهذا كاف فى عدم جواز الاستعمال لانا نقول ان المستفاد
من كلامهم فى مقام تعداد العلائق وحصرها وبيان ذكر الشرائط لبعض العلائق واطلاق البواقى مع
ان المقام مقام البيان وكونهم بصدده دون الاهمال والبيان فى الجملة ان علاقة العموم والخصوص وكذا غيره

من العلايق المطلقة وكذا المشروط بحسب علايق على الاطلاق و انما وجدت تثبت الرخصة فى الاستعمال الا ان يمنع منه مانع و لو يكف الرخصة النوعية للزم التوقف فى المحاورات والمكالمات حتى يثبت النقل فى احاد المجازات
وهو كما ترى وما نرى من عدم جواز الاستعمال فى بعض المعانى المجازية مع وجود العلاقة كما فى استعمال النخلة فى الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس مع وجود علاقة المجاورة فانما هو من جهة
المانع لا عدم المقتضى كما فى نظايرها من الوجه والفاضل والسخى والمتجوز والنفرقة بينهما بكون الثانى من جهة
المانع والاول لعدم المقتضى تحكم صرف فان الاوضاع النوعية فى كل من الحقايق والمجازات توقيفية لابد من
ثبوت الرخصة من اهلها فان بعد ثبوت الرخصة فى وضع الهيئة للمشتقات وانها موضوعة لذات لها المبدء
يصح اطلاق المذكورات على الله سبحانه من هذه الجهة لكن الحكم بعدم الجواز انما هو للمنع الشرعى وان اسماء الله توقيفية ثبت
فكذلك الكلام فى المجازات حرفا بحرف والتمسك باصالة عدم جواز الاستعمال الا ما ثبتت الرخصة فيه الا فى ما يقرب
من مدلول العام لا وجه له اذ هو انما يتجه اذا لم يكن هناك اطلاق وكان المراد من ذكر هذه العلايق انها علايق فى الجملة
واما انها تكون كذلك فى كل موضع او فى البعض فمسكوت عنه لا دلالة عليه نفيا واثباتا ومآل هذا الكلام الى ان هذا
الحكم مهملة فمن هنا يستقيم التمسك بالاصل الفقاهى وان القدر المتيقن من ثبوت الرخصة انما هو هذا وفى غيره الاصل
عدم الجواز واما مع ثبوت الاطلاق كما هو الظاهر من كلامهم وهو ذكر علاقة العموم والخصوص من غير تقييد بقيد اذا شرط
شرطا كما فى اخواته فلا يستقيم ذلك بل الاصل بالعكس وبعد ثبوت المقتضى للجواز فلم يبق فى المقام مانع الا ما تمسك به
المانعون من الاستقباح العرفى فى نحو اكلت كل رمانة فى البستان وقد اكل واحد منها وكذا اكرم كل من دخل دارى
فاكرمه دارا او به شخص واحد وفيه ان النزاع انما هو فى الجواز لغة وعدمه بمعنى ان من لم يجوز هذا الاستعمال يحكم بالغلطية
وعدم كونه عربيا وموافقا لقانونه ولا ريب ان الاستقباح والاستهجان العرفى لا يدل على ذلك لكونه اعم والعام
لا دلالة له على الخاص ووجه الاعمية ان الاستقباح كما يمكن ان يكون منشاؤه العرف لغلطية وعدم موافقة الاستعمال
لقانونهم كذا يمكن ان يكون منشاؤه الركاكة وكونه مستهجنا كالمحاورة كالالفاظ المستهجنة العرفية بل الغالب فى
الاستهجانات العرفية كونها من قبيل الثانى فكيف يمكن الاستدلال به على المدعى فان قلت بعد ما ثبت الاستهجان
ولو بالمعنى الثانى يتم مطلب المانع لعدم وقوع مثل ذلك فى الكلام الحكيم لكونه فى اعلى درجة البلاغة ولا يلزم ثبوته بالمعنى

الاول فلا يبقى ثمرة للنزاع قد بينا ما قلت الثمرة غير منحصرة فى ما ذكر بل يظهر فى الوصايا والاقادير فان صدور مثل
هذا الكلام من الموصى والمقر ليس منشأ لعدم القبول والحكم بالغلطية بل يقبل منه وان كان ما يعد فى العرف مستهجنا
وثانيا ما ذكرنا انما هو على سبيل المماشاة والتنزل والا فنمنع الاستقباح اولا مطلقا سلمنا لكنه انما هو بخصوص الامثلة
المخصوصة وهى ما كان لفظ كل مثلا و اما فى الجميع فلا والشاهد على ذلك ان المانعين من جواز تخصيص الاكثر مع اطلاقهم
المنع هنا جوزوا التخصيص الى الواحد فى الاستثناء و بدل البعض كما فى نحو عندى عشرة الا تسعة واكرم القوم الا
الا واحدا منهم وسياق الاشارة اليه فى المسئلة الاتية انشاء الله ولا تنافى بين ما ذكروه هنا وبين ما سياتى كما ذكره
بعض اجلاء اعليم فان ما ذكروه بعد ذلك من جواز استثناء الاكثر بمنزلة المخصص لما ذكروه هنا من الحكم بعدم الجواز مطلقا
ولا تعارض بينهما فى الحقيقة وادعاء القبح بالنسبة الى الجميع مما لا يلتفت اليه قوله فى مباحث التخصيص يقبح قولنا اكلت
كل رمانة واجيب على فرض تسليم القبح فى الامثلة المذكورة لوجهين الاول فلان الاحاد فهو من قبيل الاحاد
فاذا قال اكلت كل رمانة فيه ولم ينصب القرينة كما هو ظاهر المثال يفهم منه المعنى الحقيقى والحال انه اكل واحدة وليس ذلك
الا كذبا فالقبح انما يكون من جهة الكذب لا من حيث العموم والخصوص والثانى انه ولئن سلم ان المتكلم نصب قرينة لكنها
يحتمل بعيدا ان يكون قول المصنف قرينة بواحد او قلنه قيد لجميع الامثلة فيكون من قبيل المجاز القابل للتخصيص وهو
لا يجوز بدون حصول اشتباه فالقبح من جهة عدم حصولها وليس هناك عموم وخصوص حتى يكون منشأ للقبح
وعلى اى حال لا نعلم مجالا للتخصيص الى الواحد من حيث التخصيص وعلى المدعى الاثبات اذ الاصل عندنا بعد ثبوت الرخصة
من اهل اللسان باستعمال العام فى الخاص على ما اقول لا يضر ثبوت القبح ولو كان من جهة العموم والخصوص
كما لو صرح اهل اللغة طرا بان هذا المثال لتلفظ به قبيح من حيث التخصيص الى الواحد اذ كثير من الالفاظ استعماله
قبيح وليس بغلط مثل اسم العورتين واشاعة البديهيات والا لجية تقرير اخر اختلف القوم فى منتهى التخصيص وانه
الى اى مرتبة يجوز الى اقوال عديدة منها الجواز الى ان يبقى واحد ومنها الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ومنها الى
ان يبقى جمع غير محصور ومنها الى الاقل الى النصف ومنها التفصيل من ادوات العموم فى ادوات المجازات يجوز
الى الواحد دون غيرها ومنها التخصيص من المخصص المتصل وغيره ومنها من المنفصل وغيره ومنها بين الاستثناء
وبدل البعض وينبغى تاسيس الاصل فى المسئلة اولا ثم الكلام فى اصل الجواز الى الاكثر ثم فى الكم لتفاصيل فنقول

وبالله الاستعانة المراد بالجواز هنا اما الجواز الشرعى كما هو المتبادر منه فلا ريب ان الأصل فى كل شئ الجواز واما الجواز
اللغوى بمعنى صحه استعماله لغة ولقابله الغلط والخطا كما هو الظ بل المتعين بقرينة المقام والجواز اللغوى لابد له من سبب
مجوز لذلك ومصحح له من اللغة وهو اما الوضع الحقيقى او النوعى ليكون حقيقة او مجازا لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما
على ما اتفق كلماتهم ويمكن القول بالجواز بالنظر الى الاول او كون العام المخصص مجازا او حقيقة على كلام يجئ انشاء الله
ويجئ ان الاصل فيه كونه حقيقة بل الظ انكم فى بعضها وعلى فرض ثبوت ان العام فى المخصص مجاز فالاصل ايض الجواز
بعد الاتفاق على ثبوت علاقة فى العام المخصص المستعمل فيما بقى منه بعد التخصيص وعلى المخصص ببعض الصور المانع من الاستعمال
فيما اذا لم يبق الاكثر البيان لعدم الجواز وقوله لا استقباح العرف يجئ الكلام فيه والكلام هنا فى مقتضى الاصل فلو لم يثبت
القبح ولا ميزه من الادلة على المنع يحكم بالجواز نظرا الى الاصل وان شك فى ثبوت القبح ايض ولا يمكن منع ذلك لو لم يثبت
المنع بالنظر الى توقيفية اللغات اذ لا منافاة بين التوقيفية واصالة الجواز اذ الكلام بعد ثبوت المصحح الذى هو الوضع
النوعى وحصره ببعض يحتاج الى دليل وبالجملة لو فرض عدم قيام دليل على المنع كما هو الفرض فى مقام الأصل فلا ريب
انه لا يمكن رد الاستعمالات الواردة على هذا النحو اذ الاستعمال انما هو فى الاحاديث والوصايا ونحوها فى الاستعمال
العرفية او الايات والاخبار اما الاول فلا ريب انه اذا ظهر المراد وثانى اليمين بالقرينة كما هو العرض فلا معنى
لرده اذ الالفاظ اعتبارها من جهة كشفها عما فى اليمين فلو ظهر ذلك لا معنى لرده وهذه ليست من قبيل العبادات
التى اعتبر فيها ما ثبت من الشرع بل من قبيل المعاملات التى ليس يعتبر فيها النهج الخاص الشرعى مثلا فلو انه لم يكن
من الأدلة الدالة على اعتبار اللفظ فى الجملة فى امثال المقام ايض لقلنا بعدم اعتباره عن راس وقلنا بثبوت نحو
الوصية والاقرار والبيع وغيره ولو بالاشارة ولكن لما ورد منه ان المحلل والمحرم هو الكلام الجانا ذلك الى
اعتبار اللفظ لكن لابد ان يكون اللفظ على نهج ثابت من اللغة ظاهر مع انه قد عرفت ان بعد ثبوت الوضع النوعى اللغوى
وعدم ثبوت المنع يكون مقتضى اللغة ولا يكون من قبيل استعمال المجاز بلا قرينة قط واما اذا كان فى الايات والاخبار
فبعد ثبوته ذلك بالقرينة فنقول به ونعمل بمضمونه لعدم الادلة الدالة على جواز العمل بها بل وجوبها ولا يمكن طرح
الخبر المشتمل على ذلك وان كان من قبيل الاحاد اذ الفرض عدم العلم بانه غلط وخطاء للاذم قبوله الى ان ثبت ما
ينافى ذلك نظرا الى عموم الادلة الدالة على وجوب العمل بالخبر وقبوله فاذا ثبت ان الاصل الجواز فنقول به ما لم يثبت

دليل

دليل على المنع وعمدة ما استدل به المانعون قبح العرف فانه اذا قيل اكلت كل رمانة فى البستان وقيل او دقت بذلك
واحدة فانه يقبح عرفا ثبت لغة ايض وقبح اللغوى انما هو لعدم صحة استعماله وقد يقال ان ادعاء القبح مط والقول بعدم الجواز
كلية غلط اذ العمومات المخصصة الى الاكثر اكثر من ان تحصى مستعملة فى الكتاب والسنة والعرف والعادة اذ المخصص
قد يكون لفظا وقد يكون عقلا ولا ريب ان العمومات الواردة فى مقام التكليف بل مط فرينة العقلية فيها مخصصة
بما يكون تحت القدرة فاذا امر السيد عبده باكرام كل عالم لا ريب فى انه مخصوص بما يتعلق به القدرة وهو اقل قليل بالنسبة
الى العام اللغوى وهو كل عالم وكذا الاجماع قائم على هذا التخصيص وهكذا المخصص اللفظى كالصفة والبدل والشرط و
والاستثناء وغيرها اذ لا ريب انه لو قيل اكرم العلماء المخلصين ولم يبق منهم بعد هذا القيد الا اقل قليل وكذا لو قيل
اذا كانوا مخلصين اذ الا من عدا المخلصين فانه لا ريب فى صحة هذه التراكيب وعدم قبحها وكثرة استعمالها فى العرف والعادة
والكتاب والسنة فكيف يمكن ادعاء القبح مط وعدم جوازه مط بل يمكن ان يقال انه لو كان قبح فى بعض التراكيب
ايض فالغالب باعتبار الكذب ونحوه فلو قال اكلت كل رمانة وقد اكل واحدا او اخر القرينة وظهر فيما بعد انه اكل
واحدا فهو قبيح غلط لاشم لكن لا باعتبار القبح اللغوى بل باعتبار قبح العقلى اللازم للكذب وهكذا فى جميع العمومات
الواردة فى مقام الاخبار ولم يمكن القول بانه يجوز تاخير البيان الى وقت الحاجة هنا اذ وقت الحاجة فى الاخبار
حين التكلم فلو اخر القرينة يكون الظاهر منه ارادة ظ هذا الكلام وهو كذب قبيح اما لو اقترنت القرينة بالكلام
بان يقول اكلت كل رمانة فى البستان وما اكلت الحامض وكان الحلو منها فى معدود قليل اثنين او ثلثة
او واحد فلا قبح فيه ولا اقل من عدم معلوميته واما الانشائيات التى يجوز تاخير القرينة فيها عن الكلام
الى وقت الحاجة على الثم المنصور اما على قول السيد من عدم جواز ذلك فذلك ليس باعتبار تخصيص الاكثر بل
لقبح ذكر ما له ظ وارادة خلافه من دون نصب قرينة واما على الثم فالقبح غير مسلم مط كيف ودعوى القبح فى
الكثير المواضع ومنها ما قد ذكرنا سابقا من الامثلة مما لا ريب فى قبحها فبذلك يظهر ان القبح فى بعض الموارد
ان ثبت انما يكون من الامور الخارجة لا نفس التخصيص اذ لو كان لذلك نفسه لما كان يحسنه معنى وكيف يحسن
ما يقبح ذاتا وغلطا وخطا لغة وغيره لكن يمكن ان يقال ان الامثلة المذكورة ونحوها ليست من قبيل التخصيص بل
من التخصيص اللغوى مرجعها الى التقييد الذى يجوز الى الواحد من غير خلاف وتحقيق المقام ان لنا تخصيصا وتخصيصا

والتخصيص هو ان يذكر العام ويقيد بقيد اولا ثم يحكم على المجموع من القيد والمقيد فى قولك اكرم العلماء
المتقين او علماء البلد ففى المثال مثلا قد قيد العام بالمتقين ثم ورد عليه الكل والكل انما افاد استغراق مدخوله
الذى هو القيد والمقيد الا ان اعتبر العموم بالنسبة الى العالم ثم اخرج عنه غير المتقين ولذا ترى ان من يقول بعدم
حجية مفهوم الوصف يقول بالتخصيص هنا ايض واخراج غير المتقين من الحكم وهذا ليس من التخصيص فى شئ
فعلى هذا ضيما لم يفهم منه القبح يحتمل ان يكون من هذا القبيل وهذا ليس من التخصيص فى شئ وكذا قوله
اكرم كل عالم بالنسبة الى التخصيص العقلى اذ العقل يحكم بالتخصيص بما يتعلق به القدرة قبل ورود الحكم وبالجملة
هذا من قبيل العموم العرفى الذى من قبيل العمومات الحقيقية كما فى جمع الامير الصاغة وقد سبق ان هذا من
قبيل العمومات الحقيقية والعمومات المخصصة اذ اللفظ وان كان اعم من ذلك من حيث حاق اللفظ لكن العرف
يفهم هذا القدر من العموم من هذا اللفظ والتخصيص هو ان يعتبر العموم ويرد الحكم عليه ثم يخرج عن الحكم المذكور
وعلى هذا نقول كما ان للمفردات اوضاعا فكذا للمركبات ايض والوضع التركيبى الحاصل للهيئة المذكورة وهى العام
المخصص الذى اخرج بعض افراده بعد ورود الحكم عليه هو الذى يكون بمنزلة سلب وايجاب اذا ايجاب وسلب
اذ اثبت اولا بطريق العموم وحكم على جميع افراده ظ ثم اخرج عن الحكم المذكور بعض افراده بالقرينة قبح استعماله
اذا اخرج جميع الافراد بحيث يبقى واحد وانكار القبح فى ذلك مكابرة ظ وهو دليل عدم الجواز لغة وقولك
ان القبح يحتمل ان يكون للكذب او من جهة تاخير البيان عن وقت الخطاب او التطويل بلا طائل او غير ذلك
وليس من قبح اللغوى الذى نشاء من عدم جواز نحو هذا التخصيص مدفوع بعدم فهم القبح فيما اذا سيق الكلام
على وجه لا يكون فيه هذا التخصيص الخاص الا ترى انه لو قيل اكرم العلماء منا ثم ظهر قبل الغد بانه اراد واحدا
منهم ليس فيه ويستقبح على انه يبقى ان احتمال هنا وذلك لا يكفى بمحض القول او فهم القبح معلوم انه من جهة هذا
النحو من التخصيص فكما ان فهم الحقائق والمجازات وصحة استعمال اللفظ وعدمها يرجع الى العرف فكذا
فى فهم نحو القبح والحسن ونحن نعلم ان استقباح نحو هذه التراكيب ليس من جهة الكذب ولا غيره بل انما هو
من استعمال نحو هذه التراكيب واراد تكاب هذا التخصيص واذا ثبت القبح فى مواضع وانه من جهة حاق التخصيص
المذكور سرى المنع فى جميع الموارد وان لم يتضح بعلم القبح لظهور عدم العلاقة اذ لو كانت لما قبح اصلا وللاجماع
المركب

المركب مع انه لو توقف فى بعض الموارد او فى جميعها ولم يعلم القبح ولا الحسن يحكم بعدم الجواز لغة بمقتضى قاعدة توقيفية اللغات
واذا لم يثبت شئ يحكم بالعدم كما هو الشان فى جميع الامور التوقيفية هكذا قد يقرر ولكن يمكن ان يجاب بان تشخيص جهة القبح
وانه من جهة التخصيص ثم وهو غير معلوم اذ نرى عدم قبحه فى بعض الموارد الذى اقترن ببعض المناسبات وعلى فرض
التسليم نعم الحكم بعدم الجواز عن راس لا معنى له بعد ثبوت العلاقة ومنع العلاقة مما لا معنى له بعد البناء على عدم لزوم سماع
احاد المجاز والتفصيل بين الاصناف وغيرها من الافراد مما يابى كلامهم بناء لهم بل يعتبر ما ثبت النوع يعتبر الا اذا ورد المنع
كما هو بناء اهل اللسان من العرف والعادة مع ان البناء على ذلك لا يستقر الامر اذ اعتبار الصفة يختلف فى الموارد
على ما لا يخفى ونفى الجواز بالاصل غاية النفى الفقاهتى فعلى هذا لو ورد رواية معتبرة لم يوجب ذلك سقوطها
عن درجة الاعتبار مع عموم ادلة الاعتبار بل لزوم قبولها حتى بالنسبة الى الحكم اللغوى وهذا لاضير فيه ولا تطاير
اما ترى انه لو اقر مقر بالسرقة فيقبل قوله فى رد المال ولا يقبل فى قطع اليد حتى يتمم مهادرة اخرى وحاصل
الكلام ان بعد ما تقرر تاسيس الاصل وانه هو الجواز على ما قررنا يجب العمل بالاصل حتى يثبت المانع بيقين وما
يتكلم للمانعة فهو ثم فى اكثر المواضع والسند ظ اذ لا ريب فى عدم القبح فى كثير من التخصيصات التى قد خص العام
فيها الى الاقل فالمنع على الكلية فاسد ويكفى الجواز فى ضد اذ نحن فى مقام السلب الكلى للدعى هنا من عدم جواز تخصيص
المذكور ام على ان القبح قد عرفت انه فى اكثر المواضع باعتبار الكذب كما فى المثال المذكور الذى ما يذكر فى الباب من قوله
اكلت كل رمانة فى البستان واردت واحدة منها اذ لم يذكر فى المثال قرينة دالة على ارادة الواحدة من كل
رمانة ومعلوم انه لو لم يؤكل الواحدة واكل الجميع ايض لكان قبيحا اذ باعتبار تاخير البيان ونحو ذلك ولو
سلم ان القبح من جهة خصوص التخصيص المذكور فلا نم ان القبح من جهة كونه غلطا خارجا عن قانون اللغة اذ لعل ان
ان يكون هذا التخصيص مثلا قبيحا مستهجنا لكن كان صحيحا كما ذكر فى قولك له عندى عشرة دنانير الا واحدا الى العشرين
واحدا قبيح ظ مع انه ليس بغلط وكذا ذكر الالفاظ التى هى موضوعة للمعانى القبيحة قبيح مع صحتها الغة من دون
تامل وريبه فان قلت اما ما ذكرت اولا فظ ان القبح فيه باعتبار التطويل بلا طائل ولما ما ذكرت فظ ان القبح
فيه باعتبار استهجان معناه واما التخصيص فليس منها قلنا مع ان ما لو ذكرنا بدل قولنا اخذت كل ما فى الصندوق
الا تسع وتسعين وفيه مائة قولنا اخذت ما فى الصندوق الا تسعين او تسعين نبين لا قبح فيه قطعا فتضح ان القبح انما نشا

من نفس التخصيص المذكور دون الامور الاخر قلت لعل القبح من جهة الاستهجان المفهوم من التخصيص المذكور فان
فی ذکر الماة مثلا و ارادة الواحد من الاستهجان ما لا یخفی الا ان ینزل الواحد منزلة الکل وح یخرج عن محل البحث
اذ لیس هو من التخصیص فی شیء بل من قبیل المجاز ولئن تنزلنا وسلمنا ان ذلك لیس من جهة الامور المذکورة نقول
لا ندری ان القبح جهته ماذا من قولك من جهة الغلطیة فاول الدعوی فلعل ذلك من جهة امر مخفی لم نعثر
به فعلی هذا الحق جواز التخصیص الی الواحد لغة وعرفا لکن نعد ثبوت القبح فی بعض افراده لشکل نسبة ما وجد فیه
القبح المذکور الی امناء الله تع وان امکن ان یق لا قبح بعد اقتضاء الحکمة کما فی غیر ذلك من الالفاظ القبیحة المنکورة
ذکرها فی الاخبار ولکن ذلك ایض منها فنجمس فهم القبح الظاهر من ظ اللفظ کیف یمکن طرح الجمیع وعلی ای تقدیر
فلا قبح فیه اذا وجد فی الایات والاخبار یعمل به ویحکم بمقتضاه ولا یحتاج الی التاویل او طرح فعلی هذا قوله تعم
اوفوا بالعقود یکون دلیلا کلیة الکبری فی جمیع المعاملات والعقود وان خرج منه اکثر من ان یحصی خصوصا اذا
جعل العقود بمعنی العقد القلبی علی ما ذهب الیه الشیخ ره نعم من لم یجوز ذلك لا بد له من ارتکاب خلاف الظاهر و
التاویل فی الایة حیث لا یمکن طرحها لقطعیتها فیحمل علی العهد ونقول لما کان حمل اللام علی حقیقتها وهی الجنس
المفید هنا للاستغراق محالا للزومه التخصیص القبیح الذی بحال الصدور منه تعم فلا جرم یحمل اللام علی العهد ولما
کان العهد الذهنی بعیدا عن وضع اللام التی هی للتعریف لکونه کالنکرة فیحمل علی العهد الخارجی فیق ان المراد هو
العقود المعلومة الجاریة بین الناس فی ذلك الزمان فان قلت حمل اللام علی العهد هنا مشکل اذ قد تقدم ان اللام
تحمل علی الاستغراق حیث لا عهد وحیث لا عهد فکیف تحمل علیه لسبب عدم حمله علی الاستغراق قلت ما تقدم ان اللام
محمول علی الاستغراق حیث لا عهد انه لا یکون هنا عهد ظ واما الحمل علیه فی مسئلتنا هذه لیس لظهور العهد بل من
جهة عدم امکان الحمل علی الاستغراق ولولا المانع المذکور هنا لما حملناها علی العهد قط وهنا ظ وبعد ما حمل علی العهد
والعقود المعهودة فی ذلك الزمان فلو شك فی ثبوت اصل معاملة ولم یعلم ثبوتها یوم اذ وردت الایة
الشریفة فلا یمکن الاستدلال بالایة علیه نعم لو ثبت اصل المعاملة نوعا واختلف فی بعض اصنافه او افراده
فیمکن التمسك لها للاثبات کما هو دابهم ودیدنهم فی الکتب الفقهیة قوله واذا خص العام واريد به الباقی
ینبغی تحریر محل النزاع اولا اذ هو المهم فنقول المراد بالعام المخصص المستعمل فی ما بقی ما ذا فهل یشمل العمومات الحکمیة

والمفاهیم والعموم الناشی من عموم المنزلة ونحوها ام اللفظ لا اما العمومات الناشیة من الدلیل الخارجی کالحکمة فلان
اللفظ غیر موضوع للعموم ولا مفید له بحسب الوضع اصلا الا انه حکم بالعموم بالحکمة الخارجة من اللفظ فلو خص واستعمل
فی البعض لم یکن استعماله فی بعض ما وضع له لیکون مجازا او حقیقة باعتبار بقاء شموله وکذا العمومات الناشیة
من عموم المنزلة ونفی الاستوی وحذف وجه الشبه ونحوها فلان هذه لیست صفات الالفاظ بخصوصه بل انما نشأ
من فحوی الکلام فلو خص واخرج منه بعض افراده لم یکن اللفظ مستعملا فیما بقی فقوله ص انت منی بمنزلة هرون
من موسی عام یشمل جمیع صفات الکمال الحاصلة له ص کما فی هرون بالنسبة الی موسی ع وقوله الا انه لا نبی بعدی لم
یخرج لفظ من الفاظ الجملة عن معناه لیکون مجازا بل یکون القدح فی افادة الهیئة العموم بل هو ناش من الحکمة من
جهة حذف وجه الشبه مع عدم تعیین فرد منه بخصوصه واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان التخصیص یتصور علی وجهین
وجه یرجع فیه الی التقیید والتخصیص کما قولك اکرم العلماء المتقین حیث تقید العلماء اولا بقوله المتقین ثم یلاحظ
العموم بالنسبة الی هذا المرکب وکذا نظایره من اقسام التخصیص ووجه یرجع الی التخصیص الحقیقی والاخراج الواقعی
کما اذا قلت اکرم العلماء ووردت الحکم علی العلماء لعمومها ثم اخرج عن الحکم المذکور زیدا العالم بقولك الا زیدا فعلی
هذا لو دار الامر بین التخصیص التخصیص بالمعنی الاول والتخصیص بالمعنی الثانی فالاصل هو الاول عملا باصالة
الحقیقة مهما امکن وتحقق الحق فی المقام یقتضی بسط فی الکلام وهو ان یق لا ریب ان التخصیص من اقسام المجاز و
ولذلك جعلوه من اقسام العشرة التی هی خلاف الاصل باتفاق ویحتاج الحقیقة بالتمسك بالاصل فعلی هذا ما یکون من قبیل
التخصیص الذی یکون مرجعه الی التقیید الموضوع الذی لوحظ فیه العموم وتخصیصه یکون خارجا عن محل البحث لانه لیس من
خلاف الاصل الاصل بل هو حقیقة باقیة علی اصلها علی ما لا یخفی والکلام انما هو فی التخصیص الذی یلزمه مجاز لا مح
فح نقول الکلام یقع تارة فی مفردات المرکب الذی استعمل وخص العام فیه واخری فی المرکب الذی وقع فیه العام المخصص
والاول لیس محلا للکلام والبحث بل البحث انما هو فی الثانی بمعنی ان العام المخصص المستعمل فی الترکیب الفلانی فی المحکوم
علیه بالنفی والاثبات من حیث هو عام مستعمل بل هو مجاز ام حقیقة وح فلا بد من ارتکاب مجاز قط سواء جعلنا الاسناد
قبل الاخراج والتخصیص او بعده اما لو جعلت الاسناد قبل الاخراج کما هو المش فظ لزوم المجاز بل والمجاز من اذ یحصل
هذا القول فی قولنا اکرمت العلماء الا زیدا انه اسند الحکم الی العلماء اسنادا ظاهریا فی الواقع یکون الحکم بالنسبة

الحمن عدا زيد فاريد من العلماء حسب الارادة الواقعية من زيد وان كان ظاهراً شاملاً لزيد ايضاً فاخرج زيد من
ظ المراد فعلى هذا يكون مجازياً بالنسبة الى العام حيث استعمل واريد منه ما عدا المستثنى ومجازاً بالنسبة الى الا ستثنائية
الموضوعة للاخراج الواقعي استعمل في الاخراج الظاهري القشري وكذا اذا جعل الاسناد بعد الاخراج وقيل ان
العلماء اريد منه الجميع ليصح الاخراج الواقعي ثم جيء باداة الاستثناء واستثنى من العام واخرج منه اخراجاً حقيقياً
ثم اسند الى ما بقي من العام الحكم وح ان لم يكن مجازاً بالنسبة الى نفس العام ولا الى اداة الاستثناء الا انه مجاز
بالنسبة الى الحكم اذ الحكم قبل الاتيان كان ظاهراً منه الحكم بالنسبة الى الحكم الجميع حتى زيد وبعد الاخراج بالا يكشف عن
عدم تعلق الحكم بما تعلق به ظاهراً وتعلقه بغيره وما يقال من انه على هذا لا يكون مجاز في الحكم ايضاً اذ بعد ما اخرج العا
من عدا المستثنى واسند الحكم الى ذلك فلا تجوز في الحكم فهو كلام خال عن التحقيق اذ لا ريب ان الاكرام المنسوب الى العام
ظاهر في اسناده الى جميع افراده وبعد ذكر الا يصرف عن ظاهره ويجعل متعلقاً ببعضه وهو عين الاسناد الحقيقي
من هو له والمراد بالتجوز اللازم من التخصيص ليس هو التجوز في لفظ العام ليس الا اذ من جملة وجوه دفع التناقض في
في الاستثناء الذي هو اظهر افراد التخصيص هو اعتبار الاسناد قبل الاخراج على ما مضى اذ ان المجموع اسم لما بقي ولا
ريب انه ح لا يكون تجوز في لفظ العام في اللفظ في لفظ العام فالمراد من التجوز الذي هو لازم للتخصيص هو لزوم تجوز
في المركب المستعمل فيه المستعمل لعام المخصص فاذا عرفت ان المراد من التجوز ليس هو التجوز اللازم للعام بحسب العام
الافراد بل انما هو التجوز الحاصل في الجملة المركبة التي استعمل فيها العام المخصص فاعلم انه لما كان الجملة المركبة المشتملة
على العام المخصص كقولك اكرم العلماء الا زيداً مشتملة على تناقض وتدافع ظاهراً فلا بد من دفع التناقض الى ارتكاب
خلاف ظاهر وتجوز قطعاً ولذا ترى القوم قد تصدوا لدفع ذلك الى احد الوجوه الثلثة المعهودة فاكثرهم على انه اسند
الحكم على المستثنى منه بجميع اجزائه وافراده حتى المستثنى ظاهراً ثم ~~ولذا ترى القوم قد تصدوا~~ اخرج عنه المستثنى منه
المحكوم عليه بالحكم الظاهري المستثنى ففي الحقيقة المراد من المستثنى منه هو ما عدا المستثنى والحكم انما تعلق به في الواقع
لكن اريد منه الجميع ظ تحقيقاً لمعنى الاستثناء وبالجملة لما كان المدار في فهم المعاني من الالفاظ على العمل بظواهر والمتوقع
وقد حكم المتكلم على العشرة مثلاً بتمامها اولاً بحكم بان المراد من العشرة هو مجموع العدد المعهود لكن لما قام القرينة
القرينة الصادرة عن الارادة الواقعية وهي الا بحكم بان المراد في الحقيقة هو ما عدا المستثنى فلا تدافع ولا تناقض

اذ المراد بالحقيقة ليس الا ما عدا المستثنى فالحكم الواقعي وارد عليه ولم يخرج منه شيء وانما الاخراج من الحكم الظاهري
والنكتة في حكمه على الحكم ظاهراً ثم بيان المراد الواقعي بالاكثرية منها وقوع مفهوم الكل الدال على الكثرة مثلاً في ذهن المخاطب
لكونه من الاعداد المضروبة للتمثيل على الكثرة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين وغير ذلك من النكات اللطيفة
الرائقة الكثيرة لكن يرد على ذلك انه لا ريب ولا تامل ان الاصل للاستثناء بنص اهل اللغة وهو الاخراج بمعنى
ولا ريب ان الاخراج حقيقة في الاخراج الحقيقي وهو فرع الدخول الحقيقي وحيث انك قد اعترفت ان المستثنى لم يكن
داخلاً في المستثنى منه حقيقة لم يكن اخراج حقيقي فيلزم على ذلك مجاز في الاستثنائية ولذا قيل ان الاستثناء
المنقطع مجاز واستعماله الا فيه مجاز في الا بل قيل انه لا بد من الدخول الواقعي الاستغراقي حتى انه لو دخل في معنى
المستثنى منه دخولاً اطلاقياً لم يكن حقيقة وقد مضى التحقيق في ذلك في مبحث الامر ومع ذلك استعمال العشرة وارادة
ما عدا المستثنى منه مجاز واستعماله في غير الموضوع له وبمحض ارادة المجموع ارادة ظاهرية لم يكن حقيقة قط ولو
كفى ذلك في كونه حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لان لفظ اسد في قولك رايت اسداً يرمي قبل اتيان يرمي ظاهر في
معناه الحقيقي وانما يصرف عنه بعد ذكر القرينة ولذا يعد من المجازات اتفاقاً فهكذا لفظ العشرة ايضاً وان كان قبل
الاتيان بالا ظاهراً في المجموع الا ان بعد ذكر الا يصرف عن ذلك ويكشف عن انه اريد به بعض مدلوله الحقيقي
فهو مجاز ايضاً والفرق بينهما بان الاسد في قولك رايت اسداً اراد به المتكلم معناه المجازي اولاً ولم يكن المعنى
الموضوع له مراداً له بوجه وانما لبس هذا المعنى بذلك اللباس بمحض بيان الوصف اللازم له وهو الشجاعة بخلاف
قولك رايت عشرة الا ثلثة فان المتكلم اراد مجموع العشرة من اللفظ وان كانت الارادة ارادة مجازية وسيلة
للاخراج والفرق بينهما واضح اذ يمكن ان يقال هنا انه اريد منه المعنى الحقيقي ولوحظ بخلافه في المثال السابق غير مجد به
اذ معلوم ان مجموع العشرة غير مراد من اللفظ المحكوم عليه والمراد هو ما بقي بعد الاستثناء كيف ولو كان
مراداً بحسب الحكم للزم التناقض الصريح والحكم الظاهري والواقعي انما يتصوران بالنسبة الى المخاطب حيث ان نظره
الى ظواهر الالفاظ فيتوهم حكم ظاهري بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن الا وحكم واقعي مع ملاحظتها واما المتكلم
فتعدد الحكم بالنسبة اليه غير متمشى بل المنظور هو ما تعلق به الحكم الواقعي وهو ما عدا المستثنى منه وانما ذكر المجموع
ذلك
لبعض النكات المذكورة بعضها على ما عرفت مع ان بعد تسليم ذلك ايضاً لا ريب ان ذلك لا يبعد من استعمال اللفظ في

المعنى اذ الظاهر من الاستعمال ارادة المعنى منه ارادة واقعية لا تفتح لزوم المجاز في المستثنى منه ايضا بل لا يبعد ان
يقع بلزوم المجاز في الحكم ايضا اذ على ما ذكرت قد حكم ظاهرا على المجموع والقرينة صرفته عن البعض وخصه بالبعض
فاسند الى الشيء واريد الاسناد الى غيره على نحو ما ويمكن حمل العبارة ورفع التناقض على ما لا يلزم ذلك من خلاف
الاصول المعتمدة بان يقع اريد من العشرة مجموعها محققا لمعنى الاخراج فاخرج عن المستثنى اخراجا حقيقيا ثم اسند
الحكم الى ذلك المستثنى منه فلا يكون مجازا الا في الحكم ولا ريب انه لو دار الامر بين خلاف اصل واحد وخلاف اصل متعدد
فالاول اولى وبالجملة لا ريب من لزوم ارتكاب خلاف ظاهر في الكلام ولا ريب ان خلاف الظاهر انما يصار اليه بقدر
الضرورة والضرورة يرتفع بهذا القدر وهو ارتكاب خلاف الظاهر بالنسبة الى الحكم فقط بان يقع اريد من العام
معناه الحقيقي الشامل لجميع افراده واستثنى منه بالا اخراجا حقيقيا وقد خولف الظاهر بحسب الحكم حيث علق بحسب الظاهر
على جميع الافراد بحسب الواقع انما يكون على البعض فهو من عدى المستثنى فلولا دخل زيد المستثنى مثلا في جملة
العلماء النكتة من النكات العديدة التي احدها عده من جملة العلماء لئلا يلومه في اخراجه عنهم ثم اخرجه في مقام الحكم التجرد
وبالجملة فاية الا هي المنع عن تعلق الحكم الى جميع الافراد والا لا يكون اخراج مع قطع النظر عن الحكم الى العلماء
فهكذا يقول اريد من العلماء معناه الحقيقي واريد من الا الاخراج الحقيقي بالنظر الى الحكم بمعنى انه لما اريد
تعلق الحكم على العلماء اخرج زيد عنهم ثم اسند الحكم اليهم فمنع لفظ الا عن وصول الحكم الى الجميع فليس في
الكلام مجاز الا بالنسبة الى الحكم وهذا بالحقيقة ليس مجازا اصطلاحيا هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له بل هو
المجاز بالمعنى الاعم وهو خلاف الظاهر الذي يقابل الحقيقة الظاهرة ولذا يقابل التخصيص المجاز فعلى هذا لم يحكم على المستثنى
بوجه لا ظاهرا ولا واقعا وقد اعترض على هذا المسلك بانه يلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس
اذ الفرض انه اخرج قبل تعلق الحكم فيكون بالحقيقة معناه ان العلماء المتصف بانهم غير زيد اكرمهم وبالجملة
لما لم يستثن من الحكم الذي هو النفي او الاثبات لا يكون المستثنى محكوما عليه بشيء لا بنفي ولا باثبات بل
يكون في حكم المسكوت وهكذا اذا قلت انه تابع عن وصول الحكم الى المستثنى فان المستثنى ح لم يسر الحكم
اليه اما الحكم المنطوقي فظ لمنع الا عن وصوله اليه واما الحكم المفهومي فلانه لم يخرج من الحكم الاثبات او النفي
ليثبت نقيضه له وهو خلاف التحقيق بل خلاف الاجماع وقد اجاب الاستاد دام ظله بان التبادر والاجماع موجبان

للحكم

للحكم بان المستثنى في كلام الموجب منفي وبالعكس وهذا يكفينا للحكم بذلك وحاصله انا وان سلمنا ان مقتضى
القواعد عدم الحكم بذلك نظرا الى ما مضى لكن هذه الهيئة التركيبية يتبادر منها هذا الحكم الخاص وبعدما ثبت
الفهم العرفي ثبت ان الواضع كانه وضع هذه الهيئة لافادة هذا المعنى فلا معنى للايراد مع ان القوم قد عرفت انهم اختلفوا
في دفع التناقض وافترقوا على ثلث فرق فبعضهم حكم بان الاستثناء الاخراج من الحكم والفريقين الاخرين لم يقولوا بذلك
مع اتفاقهم على افادة ذلك المعنى من الهيئة المذكورة اقول ويؤيد ذلك انه لو لم يتمسك بالاجماع والتبادر لم
يمكن الحكم بالاثبات او النفي للمستثنى على القول الثاني ايضا اذ غاية ما هناك دفع الحكم الحكم الخاص الشخص المعين المذكور
عن المستثنى واما دفع الحكم الكلي المطلع القول الاخر في افادة ذلك الا بدليل منفصل ولو اكتفى في ذلك برفع الحكم المخصوص المذكور
فيكتفي به هنا ايضا اذ كان دفع الحكم المذكور يوجب اثبات خلافه فليقض ايضا يوجب ذلك اذ متى لم يصل الحكم الاثباتي
مثلا يكون الحكم اليقيني لا محالة كان دفع الاثبات توجب اثبات النفي والحق على هذا المذهب هو الذي استقر به الاستاد
الوحيد دام ظله دبرهم ولا ريب في ضانه بحسب الاصول والقواعد اذ لا ريب ان مقتضى القواعد ابقاء الظواهر
من ظاهرها الا بقدر الضرورة والضرورة حاصلة بالنسبة الى رفع اليد عن تلك الظواهر في الجملة وهو كما يحصل
في الجميع يحصل في البعض ايضا وبعبارة اخرى بعد ما اتى بالا الاستثنائية علم ان هذا المركب وهو الحكم على جميع الافراد
منتف ورفعه قد يكون برفع جميع الاجزاء وقد يكون برفع بعضها وهذا نظير ما سبق في نسخ الوجوب فانه يحتمل ان
يكون برفع الجنس واعني الجواز والفصل وهو المنع من الترك والجزئين معا في والاصل في مثل ذلك هو المتعلق
برفع الجزء كما قال به العلامة ره الا ان الاصل في تلك المسألة محذوش لتقدم الجنس بالفصل واصالة عدم وجود
فصل اخر مقوم له كما مضى مستوفى لكن هذا الاعتبار عليه بعدم ورود ما كان يرد عليه في تلك المسألة وبالجملة
هذا هو مقتضى التحقيق لتحقيق ان لم ياباه العرف فانه لا يرد دعوى ان العرف قاطع بارادة السبع في مثل له على عشرة
الا ثلثة ارادة حقيقية واقعية وح يستشكل المشي على هذا التحقيق وان المشي على ذلك وتاميه مشكل في المخصصات المتصلة
كما اذا قيل اكرم العلماء وقال بعد ذلك لا تكرم زيدا العالم فانه يبعد القول بان المتكلم اراد من العلماء معناه الحقيقي وكان
المخصص قرينة لعدم تعلق الحكم فان المخصص في الغرض انه لحق به بعد يوم او اريد والقرينة صفة لمعنى الامر المعترف
للفظ الدال على ارادة خلاف ما هو الظاهر فيه لكن يمكن التقصي من ذلك بان ذلك مشترك الورود فان المخصص

العام مجاز لو ورد دليل اخر على ثبوت ضد الحكم الثابت للمستثنى كان يجعل هنا الثالث فلا وهو العقم هنا اذ به يطهر النهي فليس الا ذلك الحكم

على اى تقدير هو القرينة على عدم ارادة العموم و التخصيص او كاشف عن القرينة و اما فهم العرف و قطعه بارادة
السبعة من العشرة فغير معلوم اراد به بحسب الحكم و نحن ايض نقول به فلو قال هذه العشرة الاثلثة منها لكنا لا نشك انه
يراد بالعشرة مجموعها و ان الاخراج منها ليس الا بحسب الحكم فعلى هذا لا يبعد هذا القول و ذهب اليه جمع من المدققين
على ما حكى كالمدقق الشيروانى و الميرزاجان و الشارح العضدى و غيرهم من الفحول ثم ان العمدة فى تحقيق المسائل
انما هى الثمرة المترتبة على الاقوال و فى هذه المسئلة لا يظهر ثمرة معتد بها اذ مظهر الثمرة فى المسائل اللغوية انما هو فيما صحيح
اذا خلى عن القرينة و فى الصورة لا ثمرة فيها اذ البحث عن المسائل اللغوية و تشخيص الحقايق و المجازات انما يكون
لفهم المراد و بعد ما تشخص المراد باعتبار القرينة فاين الثمرة و الفرض ان مسئلتنا هذه فى ما اذا اقترنت القرينة
بالعام و دلت على ارادة الخصوص منه مثلا الا ان يفرض الثمرة فى النذر و جعل ذلك ثمرة للمسئلة قرينة على عدم الثمرة
قوله الاقرب عندى ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية الخ اقول لا بد من تاسيس الاصل فى المسئلة و هو الكهف
و العماد فنقول هذا الاصل متفرع على الاصل السابق و ناظر اليه فان قيل ان العام المخصص حقيقة كما هو عند بعض
على ما مضى فالاصل هو الحجية اذ الاصل حجية الظواهر و الحقايق الا ان يمنع مانع و المانع هنا مفقود اذ ليس الا المخصص
و قد عرفت انه على هذا المذهب المخصص منع وصول الحكم الى المخصص و دفع الحكم عن البعض و عدم وصوله اليه لا يوجب
دفع الحكم عن البعض الاخر و الحاصل ان بعد الحكم بالحقيقة للعام مذهب فى سلك المجازية و قيام المجازات من الاحتياج
على القرينة المعينة و غيرها و تعدد المجاز و غيره و يتوجه الاجمال من جهة الاجمال و عدم التعيين و اما فيما لم يحكم
بذلك بل قيل انه حقيقة فلا متوجه ذلك الكلام اصلا فان قيل لا ريب ان التخصيص من المجاز و قد مضى ان المجاز كلام
و لو على هذا القول ايض فلا يتفاوت الامر بل يجرى الكلام الجارى على القول بالمجازية على هذا القول ايض قلنا
قد مضى انه على هذا القول لا يكون مجاز فى لفظ خاص بل يكون مجاز فى الاسناد و غايته انه منع عن وصول الحكم
الى بعض الافراد فلم يوجب ذلك اجمالا لا فى الحكم و لا فى غيره من الالفاظ المذكورة
فى الكلام و اما على القول بان العام اذا خص فهو مجاز فالاصل عدم الحجية اذ بعد اثبات القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى لا بد من تعيين المعنى المجازى و لو كان واحد ثابتة
ان الوحدة قرينة للتعيين و بالجملة بعد صرف اللفظ عن الحقيقة و تعدد المجازات سبيله سبيل المشتركات اللفظية
القابلة لارادة اى معنى من معانيه المجملة عند المخاطب طبعا و ذاتا فلا بد من دفعه الى قرينة معينة فبعد ما ظهر القرينة
فعلى المجتهد

فعلى المجتهد الاجتهاد و بذل الجهد لتحصيل القرينة المعينة لاحد المعانى فان وجد و الا فمجمل و ليس المراد من اصالة عدم
الحجية الا هذا و الا فمقتضى الاصل التوقف و عدم الحكم بتعيين شئ من المعانى الا بمرجح خارجى او داخلى معتبر و القول
بان قبل التخصيص كان جميع الافراد محكوما عليها بالحكم و بعد التخصيص يرفع اليد عما ثبت خروجه عن الحكم و الباقى
داخل فى الحكم السابق كلام خال عن التحقيق او الثبوت لجميع الافراد و كان باعتبار اللفظ الملبس بهذا اللباس
و هو الحقيقة و قد انخلع عنه فكيف يستصحب مع ان الحكم السابق لا ريب انه باعتبار ظهور اللفظ و قد فرض ان اللفظ
صار مجملا غير ظاهر فى شئ من المعانى و الحاصل ان الاستصحاب الحكمى جار فيما اذا كان المقتضى للحكم موجودا فى زمان
بيقين ثم طرء الشك فى الآن الثانى بسبب امر و هنا ليس كذلك اذ القرينة بعد قيامها دلت على ان الحقيقة ليست
مرادة اولا اصلا فالحكم لا نقيس ثبوته فى زمان ليستصحب هذا اذا كان المراد جريان الاستصحاب فى الحكم و
و اما اذا كان المراد جريانه فى دلالة اللفظ فساده اظهر لظهور ان الاستصحاب لا يجعل اللفظ ظاهرا فى معنى
و المعنى ما لم يتعين و لم يتشخص لا يدل اللفظ عليه و الغرض ان القرينة قد انخلعت لباس التعيين الحاصل من جهة الوضع و لم
يخلعه معنى اخر فاذا ثبت ان الاصل عدم الحجية فلا بد من دفع اليد عن الاصل و رفع الاجمال من قرينة معينة للمراد دافعة
لذلك الاجمال الطارى فان تساوت مراتب المجازات كما هو الاصل بالنسبة الى حاق اللفظ معانى المجازية فلا يمكن الا اشكال
و وجب التوقف و ان ترجح بعض المراتب بمرجح لفظى يؤخذ به و يكون بمنزلة الحقيقة الثانوية و المرجح الحاصل فى المقام
هو الاقربية بالنسبة الى المعنى الموضوع له لا الاقربية الاعتبارية التى لا اعتبار لها فى الالفاظ كيتقن الارادة بل الاقربية اللفظية قرينة الا
التى يجب دلالة اللفظ و هى الكثرة اذا لم يعارضها معارض كالاقربية المعنوية و الاكثرية اللبية الحاصلة لبعض الافراد
مثلا اذا قيل له منك مائة الا بعضها فيكون التسعين او التسعة اقرب بحسب الظاهر اللاحظ بالنسبة الى الافراد
من حيث نفس العددية و قد يكون بعض الافراد له قربية باعتبار العظم و علو الشان و كثرة الوجود و كثرة الاستعمال
و غيرها فيدور بين الاكثرية و الاقربيتين فيشكل الامر فى ترجيح احد الامرين فى البين فقد يرجح الى تعارض العرف و اللغة
من جهة انه باعتبار اللغة لا يكون كثرة الاستعمال او غيرها و علو الشان و انما نشأ تلك الامور بحسب العرف و انما كان
الحكم بحسب اللغة الكثرة الافرادية لكن لما كان الكثرة الافرادية لازمة فى جميع العمومات المخصصة دون غيرها فى منزلة لا
بل بثبوته نادر جدا يمكن حمل الكثرة اصلا يرجع اليه و يرتفع به عنا الشك و الاشتباه و هذا المقام بخلاف ما خرجت اليه

وحمت عليكم امهاتكم حيث ان الكثرة الاستعمالية الحاصلة في العرف موجودة فيها قلنا قد اختلف الاصحاب فيها فمنهم من
قدم الكثرة الافرادية وحكم بحجية جميع الاشفاعات في الميتة مثلا حتى جلدها وشعرها النجل اذ الدلو للسقي كالعلامة ره ومنهم
الكثرة الاستعمالية العرفية وهم الشهيد فاكتفى بحرمة الاكل والنكاح مثلا **قوله** ان لم يكن المخصص مجملا يعني انه اذا كان المخصص
مجملا يسري اجماله في العام من قبيل المجملات وليس هنا من جهة التخصيص بل من جهة اجمال المخصص ولذا نقول بالاجمال على
قدر اجمال المخصص لا ازيد فان كان مجملا من جميع الوجوه كما اذا قيل اكرم العلماء ثم قال هذا العام مخصص او الا ما استثنى
او الا ما نبلي ونحوها فيكون مجملا لا يمكن الاقدام الى الامتثال بالنسبة الى فرد او كل فرد محتمل ان يكون من المخصص
بخلاف ما اذا قيل الا بعضهم فانه يحكم بلزوم اكرام الجميع الا واحدا نظرا الى اصالة بقاء العموم بالنسبة الى جميع الافراد والا
ما علم اخراجه والقدر المتيقن هو الواحد والواحد المخصص يكون مخيرا في اختياره او فرد كان ولكن الاجمال الطاري
من جهة المخصص انما يكون على القدر الذي يمكن تعلق التخصيص به واخراجه عن العام فعلى قول من لا يجوز تخصيص الاكثر
يكون غاية مراتب التخصيص الى ان يبقى النصف واكثر فلا اجمال في النصف واكثر وكذا ببقية على قول من يكون
انتهاؤه الى الثلثة او الاثنين انما يكون في بيان الاجمال في الافراد اليهما واما الثلثة او الاثنين فلا اجمال فيهما فلا
شبهة في ارادتهما وكذا على القول المجوز الى الواحد لا اجمال في الواحد فيكون الواحد مرادا ببقية اذ العام له جهتان جهة
كلية وجهة خصوصية الافراد وهو وان كان من غير الجهة الكلية حيث ان كل فرد يحتمل دخوله في المخصص والمخصص لكن من
جهة الاخرى انما يكون مجملا الى حيث لكن تعلق التخصيص اليه كما ان في قولك جئني بعشرة دراهم الا ثلثة ليس العشرة المخصصة
مجملا بحسب المراتب وان كانت مبهمة بحسب خصوصيات الدراهم الا ان هذا البيان لا نغني الجوهان اذ في مقام العمل لا يمكن
الاتيان بفرد اصلا لو قيل ان المفهوم من لحم مثلا بعض النهي الدوران الامر بين الوجوب والحرمة وكذا لو قيل بعض
النهي كما هو الشق المنصور اذ كل فرد كان لا يقين بالتكليف بالنسبة اليه فيجب التوقف اجتهادا اذ الاحتياط بيان
بالجميع احتياطا او تخييرا او غير ذلك ما اقتضاه القواعد فعلى هذا الحق ان العام المخصص بل المجمل مجمل لا يمكن التمسك
به في مقام الاجتهاد واما ذكر من المثال من قولك اشتري بعشرة دراهم الا ثلثة فهو ليس من التخصيص بالمجمل او المخصص
معلوم بحسب الكلية والمصداق الا انه مبهم بحسب التشخص وهو من قبيل المطلقات وبعد ما حكم بالاجمال اذا ورد
دليل كالاجماع مثلا على ان زيدا من المخصص فهو لا يخلو من قسمين اما ان يقوم الاجماع على بيان المجمل وان المراد بقوله

ما استثنى

ما استثنى هو زيد فلا ريب في رفع الاجمال لرح كما ان الاجماع يدل على ان زيدا يجب اكرامه ولا يعلم انه نفس المخصص ام
بعضه فع في رفع الاجمال وبقائه اشكال ينشأ من اصالة بقاء العموم وعدم التخصيص الا ما ثبت وان الاجمال اريد من
ذلك عنه ثابت ومن اصالة بقاء الاجمال وعدم تعلق التكليف اذ بعد ثبوت المخصص المجمل كان كل فرد من افراد العام
بالاجمال ونحن انه علم ان زيدا من افراد المجمل لم يعلم رفع الاجمال بالنسبة الى ساير الافراد مع ان اللفظ غير ظاهر
فيهم مع ملاحظة تخصيصه بالمجمل ولا يبعد ترجيح الثاني سيما على مسلك استاد الكل نعم لو قام الاجماع مثلا على عدم اكرام زيد
وعمرو وبكر الى ان يقرب من النصف فح يكون العام مبينا فيما عدا المذكورين على قول من لا يجوز تخصيص الاكثر فقط
وعلى قول من يجوز ذلك احتمالا **قوله** ومنهم من انكر حجيته مط فان قلت كيف يمكن انكار الحجية وجل الاحكام يثبت بالعمومات
واغلبها مخصوصة حتى قيل ما من عام وكيف يمكن التعبد بدين الاسلام مع هذه المقالة قلت اذا دل الدليل على شيء فلا بد
من الحكم بمقتضاه الا ان يثبت المانع الا ترى ان مقتضى الادلة اجمال اللفظ الالفاظ بجميعها لكن دفعنا اليد عن ذلك الاجمال الذاتي
للزوم الخروج من الدين لولاه فرفع الاجمال بالعرض لا يقتضي دفع الاجمال الذاتي فعلى هذا نقول ان العام المخصص انه
مجمل زيادة على الاجمال الجاري في جميع الالفاظ ولما قام الضرورة والاجماع بعدم الاعتماد على هذا الاجمال فيحمل على اقرب المجازات
او يجعل من قبيل المبينات والثمرة تظهر فيما لم يقم الاجماع كما في مسائل الخلافية مثلا اذ الدليل الا استثناء لوجوب صلوة الجمعة
في هذه الاعصار سبب العمومات الواردة بذلك فعلى هذا المسلك لا يمكن الاستدلال بها لذلك لكونها من المجملات ولم يقم
ضرورة ولا اجماع يرفعه لكونه محل الخلاف هكذا افاد الاستاد دام ظله **قوله طاب ثراه** لنا تبادر ما سوى الخارج
اقول قد عرفت انه على القول بمجازية العام المخصص كما افاده المص يكون الاصل هو الاجمال ويكون دفع الاجمال
محتاجا الى القرينة المعينة وان القرينة المعينة الحاصلة في المقام وهي الكثرة قد تعارض بالكثرة المعنوية كما عرفت فيبقى
اللفظ مجملا وان كان هذا التعارض قليل الوقوع فلا يكون ذلك اصلا كليا في المسئلة كما هو المقصود في المسائل
الاصولية نعم من يقول بان العام المخصص حقيقة كما مضى تمسكه بهذا التبادر وجيه ويكون اصلا كليا لا يمكن
الاعتماد عن المص ومن يحذو حذوه ايض بانه لما كان الغالب هو حصول الكثرة الفردية من غير معارض
فكانه يقول على ذلك وجعل ذلك اصلا **قوله** مضافا الى منافاة عدم الخ اورد عليه الاستاد دام ظله ان ذلك بعينه
هو الحكمة التي تمسك بها الشيخ ره لاستفادة الجمع المنكر العموم وقد رده المص بانه لا يجدي الحكمة اذ لو فقه امتيقنا

وهو الثلثة التي هي اقل الجمع فليحمل عليه ولا ينافي الحكمة نعم لوكان لم يكن له قدر متيقن وهو ما فوق النصف على دعمك او
الاثنين او الاثنين او الثلثة على قول او الواحد على جميع الاحوال فليحمل عليه ولا منافاة للحكمة اصلا فكان ذلك
لم يعتبر في الجمع فكذا لا يعتبر هنا واما الحكمة الجارية في المفرد المعرف باللام فمن جهة اخرى وهي انه لا يكون هنا
قدر معين يحمل اللفظ عليه مع عدم كونه مجملا بالذات كما مر واما على مسلك القوم فقد مضى انه لا يتم الحكمة فيه ايضا
قوله ذهب العلامة ره الى جواز الاستدلال بالعام **الخ** ينبغي تاسيس الاصل في المسئلة اولا اذ هو المرجع فنقول
قد مر مرارا ان العام لما كان الخاطب فيه هو المشافهين فهو الحاضرون في المجلس الخطاب وان المنقول الينا ليس الا
بعض صور الخطاب وحكايته وان الالفاظ كلها حقايقها ومجازاتها يوم اذ صدرت فلابد انها اقترنت بقراين
لفظية او حالية صادقة او موكدة وبعد قيام احتمال اقترانها بالقرينة الصارفة يكون اللفظ مجازا فيه مبين
في الالفاظ جميعا مجملة عندنا ذاتا واصل الحقيقة معارض بالمثل كما ان اصل عدم القرينة الصارفة كك بعد القطع بوجود
قرينة ما لكن لما كان المشي على ذلك يوجب هدم اساس الدين والخروج عن ملة خاتم النبيين صلى الله عليه وآله اذ الاحكام
غالبها ماخوذة من الكتاب والسنة وهما من قبيل الالفاظ فلابد من الخروج عن هذه القاعدة ورفع الاجمال المذكور
فلذلك قام الاجماع على عدم الاعتبار بالقراين الحالية وجريان الاصل في القراين اللفظية لكن الخروج عن الاصل والقاعدة دائر
مدار الاجماع والقدر والعام لما لم يكن فيه الاجماع المذكور فلابد فيه من التوقف وعدم الحكم بعمومها حتى يفحص عن
القرينة الى ان يصل مرتبة قام الاجماع على العمل به في ذلك المرتبة ولو لم يكن الاجماع المذكور في غير هذا من الالفاظ بلزوم
الفحص في جميع الحقايق والمجازات وتبعد احراز القواعد يقتضي تحصيل القطع في جميع الاحكام مكان تجويع الاجماع استخلاص
وحرمة العمل بالظن لكن لما كان الاقتصار على العلوم الواقعية التي هي العلوم بلا واسطة كان القرينة قائمة على
خلافه فلذا قلنا بلزوم العلم الواقعي او ما يقوم مقامه من العلوم التعبدية الشرعية فاذا لابد لتحصيل القطع اما بلا
واسطة او بواسطة لكل احد حتى المقلدين والعوام فان ايضا كان على مقتضى الاصول يجب عليهم الاجتهاد واخذ
الاحكام من قطع لكن لما كان ذلك موجبا للحرج واختلال النظام انفتح لهم باب التقليد لكن مع ذلك انهم يجب عليهم الاجتهاد
في اختيار المجتهد وذلك غير واسع وامر صعب قد قصر فيه اكثر العوام واما المجتهدون انهم فلابد لهم من تحصيل
العلم والقطع ومتى مالم يصل الى القطع يحرم عليه الافتاء والعمل فمن يدعي انهم يعملون بالظن فهو متوهم اذ الظن في

طريق الحكم

١٣٠

طريق الحكم ولا ينافيه قطعية الحكم ولا يكون القطع حاصلا الا بعد الفحص التام لاخذ الاحكام من ماخذها الحديث لوجب
ان يبحث من ذلك للزوم التكليف بالايطاق والحرج وهذا الفحص ابتداؤه ابتداء التعلم الى ان وصل حد الاجتهاد و
بعد ذلك الفحص عن الادلة بخصوصها وذلك يختلف بحسب الازمنة والامكنة والاشخاص من الفراغ والاشتغال
واجتماع الاسباب والكتب وتفرقها وضيق الوقت وسعته وغير ذلك من الاعتبارات فرب شخص يكفي له الفحص
في زمان قليل بالنسبة الى كتب قليلة بل ابواب قليلة ولا يكفي لشخص اخر اضعاف هذا الفحص والميزان الكلي الالهي
هو الوصول الى حيث يحصل معه القطع بعدم التكليف عن الزيادة وهذا موضع لابد فيه من التحلي الكامل واجتهاد البالغ
ورفع تسويلات النفس والشيطان وهذا موضع يضطرب فيه اركان العلماء ومن تعدى فانهم والحق معهم وبالجملة
متى مالم يصل الى القطع لا يمكن العمل بما حصل له من الظن فعلى هذا لا ريب انه لو ورد عليه عام بل غيره من الادلة لا يمكن
ان يقدم على العمل به الا بعد بذل الجهد والسعي التام في طلب المعارض الى حيث وصل الى الميزان المذكور وعلى هذا فيشترك
العام وغيره من ساير الالفاظ وخصوصيته من حيث كثرة التخصيص اليه بحيث قيل ما من عام الا وقد خص والقول بان هذه
المسئلة على هذا يصير من فروع مسائل الاجتهاد وانه يجب على المجتهد الفحص ام لا ولا دخل له بالمسائل اللغوية فيكون ذكرها
في المبادي اللغوية بغير موقع مدفوع بانه على ملك لا ريب للعموم مدخلية في ذلك لشيوع التخصيص دون ساير المجازات
مع انه يمكن ان يقال كما قيل ان تخصيص العام من جهة ان العام لم يبق له ظهور في معناه الحقيقي بعد شيوع التخصيص وغلبته
فيكون سبيله سبيل المجازات الراجحة وان لم يساو الحقيقة فلا اقل من التنزل في الحقيقة ومعه لم يبق اعتماد على ارادة
العموم نعم لابد من الفحص وبعد الفحص ان وجد المخصص فهو والا يعمل بظاهر العام وان كان الاصل في مثل ذلك هو التوقف
ولو بعد الفحص اذ عدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ومع ذلك لا يصير العام مبينا كما في المجاز الشايع فانه متوقف وان
انا جمعهم عشرين سنة وذلك لان رفع اليد عن العمومات غير ممكن اذ ليس في مسئلة وموضع الا وفيه عام اقله اصالة
البراءة فلو رفع اليد عن العمومات بعد الفحص لا يستلزم رفع اليد عن الفقه وفيه نظر لظهور ظهور العام في العموم و
وان شاع التخصيص ولا ريب ان من يقول باختصاص صيغ العموم للعموم ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص
بينهما فرقا بينا فابد فيه القوم من غلبة التخصيص بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي مع الحقيقة عندي منظور فيه اذ
لا تامل في تبادر معنى العموم من اللفظ وانه مراد وان احتمل احتمالا قويا للتخصيص مع ان كل فرد من افراد العام الظن الغالب

عدم التخصيص بالنسبة اليه اذ غيره من الافراد كثيرة وتخصيص خصوصية هذا الفرد منضما الى منفرد احتمال وتخصيص ماسواه
من الأفراد احتمالات عديدة فكيف خروج هذا الفرد من العموم ومجمل الكلام انه لا يمكن العمل بالظن وان تاخر العلم الان
يكون مجمعا على اعتباره او وجود الدليل العقلي القطعي الذي هو لزوم تكليف ما لا يطاق والعمومات قبل الفحص وان
سلم ظهورها في معناها وحصول الظن منها لا دليل على اعتبار ما حصل منها من الظن اما الأجماع فلوجود الخلاف
لو لم يكن الأجماع بالعكس اما الدليل العقلي فواضح عدم جريانه مع ان الفرق بين العمومات وساير الحقايق
واضح من غير هذا الوجه ايضا اذ التزام الفحص في جميع الألفاظ مما هو محل للدور او التسلسل لو رجع الفحص
بالنسبة الى لفظ اليه بعينه لو تسلسل ولم ينته الى منتهى اذ الكل من قبيل الألفاظ واحتمال خلاف الظاهر فيها موجود
بخلاف ما لو التزم ذلك في العمومات فقط اذ لا يلزم منه شئ والخروج عن الأصل انما يكون بقدر الضرورة وايضا
غلبة التخصيص وشيوعه مما لا نكاد ينكره وهو من الطرفين ولا ريب ان ضعف الحقيقة انما يكون بكثرة استعمال
معنى المجازي وقلته على ما مر مرارا فلا كثر ذلك وشاع حتى قيل ما من عام الا وقد خص لا ريب في عدم الاطمينان به لو سلم
ظهوره بخلاف ساير الألفاظ الحقيقة فانها لم يصل الى هذا الحد قط وما قيل من ان الاوامر والنواهي ايضا كذلك
في عرف الأئمة فاسد اذ شيوع استعمالها في الندب هذا الشيوع غير مسلم ولئن تنزلنا وسلمنا انما يكون شيوعها في
عرف الصادقين عم مثلا خاصة اذ مع من بعدهما بخلاف العام فانه كذلك وشاع في جميع الأزمنة بالنسبة الى جميع
الأشخاص حتى بالنسبة الى الكتاب والسنة النبوية بل في جميع اللغات واين هذا من ذاك مع انك قد عرفت ان اللازم
دخوله تحت احد الدليلين ولما قام الأجماع على عدم لزوم الفحص فيها ولو في اخبار الأئمة عم قلنا به بخلاف العام
فانه يلزم في جواز العمل به الفحص ولو في الأخبار النبوية اذ الكتاب والاستناد بعدم فحص الرواة والأصحاب
في العمومات بل علمهم بها مع وصل اليهم عام وان الأصحاب اكثرهم ما كان عندهم الا الأصل او اصلين مع ان علمهم
كان معتادا على ذلك مع اطلاع الأئمة عم وحاصل الدليل يرجع الى تقرير المعصوم عم بالعمل بالعام قبل الفحص
غير سديد بعد القطع باختلاف حال الغيب والشافهين في اخذ الاحكام من الماخذ فانهم غير مضطرين الى ما
اضطررنا اليه من الأستناد بالأصول الظنية والقواعد التعبدية فانا في دوجوه من الاختلال في الماخذ من الكتاب
والسنة من جهة السند والمتن وغيرهما مما لا يخفى على الخبير بخلاف الشافهين فانهم في امن من ذلك والحاصل ان هنا
البحث

البحث بل وكثير من نظائره مختص بالغائبين العاملين بالظن فان الشافهة لا يحتاج الى الفحص اصلا بل ان كانت
قرينة حالية او مقالية معلوم له واذا لم يكن يعمل بالعموم اذا كان وقت الحاجة ولم يصل المخصص ويحكم بعدم مخصص
في الواقع في حقه بالبرهان القاطع الذي هو لزوم تاخير البيان الذي يحكم ببطلانه وقبحه بديهة العقول فعلى
هذا ادخال الشافهين والعمومات المتوجه اليهم لا وجه له وكذا جميع المخاطبات العرفية فان في اكثرها وقت الحاجة
هو وقت التكلم وغير الأكثر ايضا يحمل على العموم بعد دخول وقت الحاجة ولا شئ على المخاطب بل لو كان في
الواقع مخصصا ولم يبين المخصص فعلى المتكلم اللوم والعتاب وكذا الاخبار التي يلاحظ فيه جهة التعبدية
كفتوى الفقيه وقول الواسطة التي يخبر عن الفقيه وقول العدلين في الشهادة فانها محمولة على ظواهرها
وان لم تفد علما بل ولا ظنا اذ المناط فيها ليس حصول الظن وعدمه بل بمنزلة الأسباب متى وجدت يحكم
بمقتضاها كما في اليد وغيرها من الأسباب فعلى هذا يكون محل النزاع هو العمومات التي لم يغلب فيها
جهة التعبدية والسببية والعمومات التي لم يتوجه الى الحاضرين والشافهين من العمومات الموصلة
الى الغائبين التي يكون بناء العمل فيها على الظن كما في عمومات الكتاب والسنة بل وساير كتب المصنفين
ولو كتاب من كتب الطب مثلا لا يمكن العمل بما فيه لكل شخص بل للخبير على الفن المتدرب فيه وهو ايضا
لا يمكنه العمل بالعمومات الموجودة فيها بمحض اطلاعه على اصل كلي بل لا بد له من الفحص كالاجتهاد كالمجتهد
في الاحكام من غير فرق ولذا ترى انه لو نسب الى نفيه القول في مسئلة بسبب عموم في كلامه يشمل موضع
النزاع بحق ظاهره كذا ولا يقطع في ذلك بخلاف ما لو عبر كساير الحقايق فانه ينسب اليه من غير تامل
واشكال هكذا افاد الاستاد دام ظله ولقد اجاد فيما افاد وهو مسلك قويم احسن المسالك في المسئلة
الا ان في النفس بعد في بعضها شئ اذ الظاهر من كلمات القوم دليلا وجوابا هو ان النزاع في العام والعمل
به من حيثية ملاحظة التخصيص دون غيرها من الحيثيات والا فبملاحظة حيثية الفحص عن المعارض فلا ريب
ان الحق مع من يقول بوجوب الفحص وهذه الحيثية لا اختصاص لها بالعام بل جارية في جميع الالفاظ حقايقها
ومجازاتها والحيثية المتنازعة هي منها حيثية الفحص عن المجاز الذي هو التخصيص ولذا ترى ان المانع يستدل
بانه لو لزم للزم لزوم البحث عن ساير المجازات والحاصل ان مقتضى القول بالوجوب هو الفحص في العام من



من جهتين مختلفتين بخلاف ساير الحقايق ولو قيل لزوم الفحص فيها ايضا من جهة لزوم الفحص فى ساير الحقايق
يكون المسئلة من فروعات مسائل الاجتهاد والتقليد ولا مناسبة لها لذكرها فى المسائل اللغوية وان
كان للعموم فيها مدخلية وعلى فرض تسليم ان الدليل قام على لزوم الفحص فيها من جهتين حيث ان الاجماع عنه
قائم فى العمل بهذه الحقيقة بخلاف ساير الحقايق مع ان الاستناد الى هذا لا يخ عن شئ باعتبار ان بعد الفحص
عن المعارض يعمل به وان لم يفحص بالحيثية المتعلقة بطلب الفحص بل بمجرد الفحص وعدم وجدان المعارض
لا خصوصا يعمل به ولا دليل على الزيادة بكون تمامية هذا المسلك فى الكتاب والسنة فقط واما بانه فى
جميع الالفاظ الموجهة الى المشافهين الموصلة الى الغائبين بحيث يكون المسئلة كليا ففيه معلوم فلو وصل
الينا صيغة من زيد او افراده منه او خبر اخر فى تاريخ وغيره لا تامل فى البناء على العموم فى عموماتها وان
لو يكن مشافهين كما نشاهد من احوال العرف والعادة وكذا قول الفقيه الموصل الى الغائب او كتابه فلو
وجد فتوى من ادلة الطهارة على العموم يعمل به ولا يتوقف بمجرد الى اخر الكتاب قطعا وجعل هذا من قبيل
اسباب الكشف لئلا يعمل بها ولو لم يظفرنا لاوجه له اذ سببيته بالنسبة الى الواقع ثم واما العلم بارادة الفقيه
العموم او الظن به فلا ريب فى اعتباره هذا لكن يمكن ان يق ان العام بعد شيوع التخصيص فيه لا ريب فى لزوم
الفحص عن المخصص فيه للاعتماد على ما يستفاد منه خصوصا فى عمومات الكتاب والسنة لما مرت من عدم الاجماع
على حجية الظواهر الا بعد الفحص ولا بعد فى لزوم الفحص فى العام من جهتين تارة من جهة المخصص بخصوصه
وتارة من جهة المعارض الكلى كما فى ساير الحقايق ولكن اذا فحص من جهة سقط عنه الفحص من جهة اخرى لحصوله
فى ضمنه واجتماع الحيثيتين ومعلوم ان الفحص فى العمومات ليس لمجرد التعبد ولو كان ليس من قبيل العبادات
ليكون اللازم اتيانه بقصد تحصيل الفحص المذكور واذا فحص من جهة اخرى صدق انه فحص واجتهد فيه فيكون
موردا للاجماع والدليل العقلى وفى الحقيقة محط نظر الفقيه والاصولى كل هو عمومات الكتاب والسنة بل فى كل مسئلة
وقد يق انه لا احتياج الى الفحص فى العلم للعمل بالعام ولو كان من الكتاب والسنة ولو سلم كثرة التخصيص فيها
غاية الكثرة اذ لا ريب ان كل العمومات ليس خطابا لشخص واحد او شخصين او اشخاص مخصوصة معلومة بل لاشخاص
عديدة من اصناف الناس اذ الناس كانوا يسئلونهم متى احتاجوا ولم يكن السائلون اشخاصا خاصة ليكون بينهم اصطلا

خاص

او اذا اشتهر لفظ بينهم فى معنى غير معناه الاصلى حملوه عليه دون المعنى اللغوى الذى هو العموم والحكم ان شيوع
التخصيص بالنسبة الينا لا بالنسبة الى الرواة والمعتبر فهم الرواة فلا تاثير لذلك الشيوع ويمكن ان يجاب
بعون الله وتوفيقه اولا بان ذلك يوجب عدم الفحص عن معارض اصلا وهو خلاف ما ذهب اليه الكل وثانيا
بما ذكرناه وجريانه من ان الاصل العلم او ما يقوم مقامه ولا يقوم مقام العلم الا ما كان موردا للاجماع وهو ما
اذا كان فحص دون ما سواه وثالثا بان الشيوع وان كان بالنسبة الينا الا ان بعد الشيوع نحن نحتمل فى كل
عام ان يكون ما قد خصص احتمالا راجحا قويا فبذلك لا ريب انه يتزعزع اركان الدلالة ويكون اما ان يكون
من قبيل المجملات او المبينات التى لا اعتداد ببيانها وعلى هذا لا يبعد القول بترجيح القول بلزوم الفحص وعدم
جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص من حيث المخصص واما العمل بالعام قبل الفحص عن المعارض اصلا فلا ريب
فى فساده فى جميع الظواهر اذ حجية هذه الادلة والظواهر انما هى فى الجملة وهو بعد الفحص التام والاجتهاد
لشخص مخصوص والا فلا تامل فى فساد العمل بالظواهر من دون الاجتهاد كما لا تامل فى فساد عمل غير المجتهد بها
وان بلغ فى الفحص ما بلغ الا ترى ان ابين الاصول واقويها اصل البراءة او حجيته قامت ادلة العقلية والنقلية
كتابا وسنة ومع ذلك لا يجوز العمل به الا بعد الشرائط المعهودة من كون العامل اهلا له بعد الفحص
والاجتهاد ولا يجوز له قبل ذلك اجماعا ثم انه اذا ثبت لزوم الفحص عن المخصص فاذا فحص المجتهد وبنى
العمل على العام وعرض له فرعات جديدة فهل يجب عليه الفحص فى العام بالنسبة الى كل واحد منها ام يكفى بحث
الاول وفحصه قال الاستاد دام ظله الظاهر لا اذ نرى بناء العلماء على انهم اذا اسسوا الاساس وفحصوا العمومات
وبنوا على بناء فى المسئلة او يرد عليهم فروع او فرعيات يجرون باعدهم من القواعد على انه لو قيل بلزوم
بلزوم الفحص فى كل واحد للزم الحرج العظيم والعسر الشديد **قوله حتى يحصل الظن الغالب اقول**
قد ظهر مما مر ان الاصل هو تحصيل العلم وحرمة العمل بالظن ولو كان متاخما بالعلم لكن لما كان الاقتصار على ذلك
والمشى على هذا الاصل يوجب احد المحذورين وهما الخروج من الدين او التكليف بما لا يطاق رفعنا اليد عن الاصل
المذكور بيان الملازمة انه لما كان غاية الفحص والاجتهاد وعدم وجدان المعارض وهو لا يدل على عدم وجوده
وان كان مما يعم به البلوى وكان اكثر التكاليف مما يثبت بالعمومات فرجع اليها فيها يوجب احد المحذورين لا محالة فقد

على الظن ولكن يختلف الأشخاص في ذلك بحسب كثرة المشاغل ورجوع الناس اليهم وعدمها وبحسب كثرة الكتب وللا
سباب وعدمها وبحسب توسعة الوقت وضيقه بالنسبة الى العمل فرب شخص كان تكليفه بظن ضعيف ليس بغيره الاقتصا
على ذلك والحكم على المجتهد البحث الى ان يبلغ درجة لا يكون التكليف بازيد من ذلك مدخوله بحسب الأجماع ومصداق دليل العقل
والمرجع في ذلك نفسه اذ اصل له العلم بذلك فعلى هذا يظهر انه لو علم بتخصيص العام في الجملة بالنسبة للبعض الافراد لا يكون
خارجا عن محل البحث بل عليه الفحص بالنسبة الى ضد ما لم يظهر عدم التخصيص لاشتراك الدليل فيجب انه لو علم بتخصيص قوله خلق
(لعل بهنا)
لكم ما في الارض جميعا بالحرمة لا يكن العموم بالنسبة الى ساير افراد ذلك العام وظهر ما قررنا ايضا ان الاصل هو لزوم تحصيل
الظن الغالب للمجتهد على ما توهم ظ العبارة بناء على كون الوصف بالغالب للاحتراز على ما هو الاصل في الوصف الا ان يدل
على خلافه دليل من اجماع او غيره وهنا من فروع مسائل الأجتهاد وسيأتي التحقيق في مقامه ان شاء الله قوله ره اذا تعقب
المخصص متعددا الخ لا بد من تاسيس الأصل في المسئلة اذ هو الكهف وهو العمدة في مسائل الخلافية فنقول لا ريب ان
ان الأصل مع من يدعي الاشتراك المعنوي كالمص اذ لا ريب ان الأصل بقاء المفردات على حالها قبل التركيب وعدم
الوضع الجديد للهيئة التركيبية لكن بشرط ان لم يحصل عنه حاجز ومانع ولكن لما كان الظاهر من الاقوال في المسئلة الأجماع على
حدوث وضع جديد للهيئة التركيبية يجب دفع اليد عن ذلك الأصل وبعد دفعها الا اصل في المسئلة يرجع اليه بل الأصل
الوقف وعدم الحكم بخصوص قول من الاقوال الثلثة بل في الحقيقة لا يثمر القول باشتراك المعنوي ايضا اذ مرجعه
ايضا التوقف في العمل اذ لا ريب انه يحتمل الاستثناء في الخصوصيات وبعد الشك في تعيين الخصوصية وعدم
قرينة معينة لا بد من الوقف فالقول بالاشتراك اللفظي المعنوي والوقف مرجعها الى امر واحد وهو الوقف
في العمل فاذا ثبت ان الاصل هو الوقف وانه لا سبيل الى التعيين بحسب الأجتهاد في الأدلة القائمة لتعيين احد
المذهبين اي الشافعية والحنفية مما لا يغني من جوع ولا يفي باداء المقصد من تعيين الوضعي فلا بد من تعيين
احد الأمرين الى الرجوع الى القواعد الفقاهتية ولما كان الاخيرة مخصصا بالأجماع واتفاق الاقوال جميعا قلنا
بذلك لذلك لكن يكون لاشتراط بحجية لوظهر قرينة على خلافه وان غيرها ايضا مخصصة لا نحاشي عنه وان
المعين للأخيرة انما هو الأجماع لا الاقربية اذ الاقربية غير معاندة مع تخصيصا بجميع فلا يصلح ان يكون قرينة معينة
للاخيرة مع ان الاقربية على قول الشافعي غير جارية اذ الاخيرة جزء للمجموع على هذا القول كذا لا يصلح الاقربية معينة
للاخيرة

للأخيرة على القول بالاشتراك اللفظي والمعنوي اذ القرينة المعينة في الاشتراك لاحد المعنيين يجب ان يكون غير
جامعة مع المعنى الآخر مع ان الاقربية ليست كذلك على ما عرفت فظهر ان المعين ليس الا الأجماع فعلى هذا يكون الأخيرة
مخصصة قطعا واما غيرها من الجمل فتخصيصها وعدمه غير معلوم فيرجع فيه الى الأصول والقواعد فالثابت في امثال المقام (بناء)
عملهم على الاصول اللفظية من العموم او الأطلاق نظرا الى اصالة الحقيقة وعدم العلم بوجود المخصص في الحقيقة وقد
تامل في ذلك بعض افاضل علماء الطائفة على ما حكي عنه نظرا الى ان الاستناد باصالة الحقيقة ليس تعبديا صرفا
بل انما ذلك بواسطة الاجماع والضرورة وهما انما يسلمان حيث علم او ظن عدم القرينة الصارفة عن معنى الحقيقي
واما في غيره فلا اذ الاجماع ح غير معلوم ولذا توقف المحققون في تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح مع ان الأصل
قائم هنا ايضا وتحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام فنقول بعون الله الملك الوهاب انه بعد توقفهم في المسئلة بناء
في العمومات المتقدمة العمل بظواهر الألفاظ وقد يوجه بان العام من الالفاظ المبينة الظاهرة الدلالة على ارادة
وحيث لو تبين التخصيص يرجع الى القاعدة المسلمة وهي ان الأصل عدم التخصيص ووجوب العمل بظاهر اللفظ الا
ان يثبت التخصيص والمفروض عدم ثبوته وهذا الكلام بظاهره ظ الفساد اذ العام وان كان من الالفاظ المبينة
بالذات الا انه لا ينافيه الأجمال العرضي والمفروض انه قد اتى (الاشتباه بأصل) التخصيص وعلمه بل هنا
مخصص لم يعلم تاثيره في اي العمومين وليس هذا من قبيل الشك يعلم ان احد العمومين مثلا لم يبق على
وضعه الأصلي المقتضي للعموم بل اناطته الوضع الثانوي المنافي للعموم بالذات ولم يدر ان هذا الصرف
في ايهما وعلى فرض تسليم عدم التفرقة بين المقامين من الشك الاشتباه في ثبوت التخصيص ومقامنا هذا مع
انه لا مجال لانكار الفرق على الظ اذ المقام مقام تحصيل بالمخصص الشك في اصل الوضع وينهدم بنيان المقتضي
خلاف ما سبق نقول ان قولك ان العام من الظواهر والمبينات ان اريد بالذات فم ولا يجدي وان اريد
حتى لو وجد في تركيب خاص كما هنا فغير م اذ كان الواضع وضع هذا اللفظ مثلا للعموم وجعله ظ فيه اشترط
للعمل بظاهره ايضا شرطا وهو عدم قرينة صارفة من ظ ولما كان العلم بعدم القرينة الصارفة مما يوجب دفع اليد
عن اكثر الظواهر وكان هذا منافيا لوضع الالفاظ جعل الظن قائما مقامه فاذا لم يعلم ولم يظهر عدم القرينة لم يكن
العمل بالظاهر جائزا اذ اللفظ وان لم يقترنه القرينة اقترانا حقيقيا لكن لا يثبت ان التكلم ما دام متشاغلا له
علاله

ان ياتى بالصوادف والمنصوص انه اتفق صادف مجمل حاله عنه معلوم شانه محمل تعلقه بالاخير كما يحتمل بالاول مع الاخير
والاحتمالان متساويان بحسب اللفظ ولا مرجح لفظى يرجح تعلقه بالاخير والمرجحات الاعتبارية التى اعتبرها الحنفية
لا اعتبار لها فى مقام الالفاظ والحاصل ان الظهور عندهم بالنسبة الى الاول اولا ولئن سلمنا فالعمل بكل ظاهر حتى هذا الظاهر
الذى لا ظهور له الا بحسب النوع عندهم ثانيا والقول بان العام كان ظاهرا قبل الاتيان بالمخصص وكان يجب العمل به والاصل
بقائه فاسد اذ لا معنى لاستصحاب الظهور والدلالة اللفظية الا ان يرجع الى الاستصحاب الحكمى بان يقال قبل الاتيان
بالمخصص كان اللفظ كالظاهر اثبت الحكم بطريق العموم نظرا الى ظاهر اللفظ والاصل بقائه لكن فيه ما فيه ايضا اذ الكلام بعد
فى ثبوت الحكم اذ الحكم لا يثبت الا بعد انقطاع الكلام ولو سلم ثبوته كان ثبوتا تزلزليا غير مستقر قطعا فكيف يقال ان الحكم
ثبت والاصل بقائه فتحقق عادة ان لا مجال للقول بالعموم بواسطة القواعد اللفظية الا ان يتمسك بدليل الاجماع
اذ القوم قديما وحديثا ثابتون فى المسئلة بل وفى نظائرها على العمل بالعموم وظاهر اللفظ او يقال ان اللفظ الاحوال
فى المسئلة متفقون فى العمل بذلك اذ الشافعية الذين لم يعلموا بذلك انما هو لثبوت الوضع عندهم واما غيرهم فقد مر انهم
عاملين به حتى ان الشافعية ايضا على فرض عدم ثبوت الوضع يقولون بوجوب العمل بالعموم هنا بل يظهر العمل بالعموم
من بعض الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام ما دامت الليل والنهار وهو ما روى فى خصوص مسئلة حرمة ام الام
المعقود عليها وان كانت غير موطوئة حراما مؤبدا وحرمة بنت الموطوئة فان المعصوم عليه السلام حكم بذلك فبعد سؤال
السائل وتوهم تساويهما استدل عليه السلام باطلاق قوله وامهات نسائكم الشامل للموطوئة وغيرها فقوله لم يستثن
يعنى لم يقيد بالدخول كما قيد واستثنى ما ثبت بالنسبة الى الكلام بقوله تعالى من نسائكم اللاتى دخلتم بهن وقد استدل
السيد السند الاستاد دام ظله فى شرحه على الكبير على النافع بالرواية على العموم وقد سطر الكلام فى المقام بل
كان يدعى فى اثبات الاصل الكلى بهذه الرواية وهو وان كان مشكلا لبنائه على عدم الاتكال بالظنون فى
الالفاظ وعدم الاستناد باخبار الاحاد فى امثال المقامات بناء على عدم ثبوت انسداد باب العلم فى الموضوعات
اللغوية ولا مستنبط مع اصالة حرمة العمل بالظن كتابا وسنة بل وعقلا على ما حقق فى مقامه وسيجئ ان شاء الله
الا انه يمكن ان يقال لنا استناد المعصوم عليه السلام بعدم التخصيص والاستناد بطريق التعليل وكان مفهوم التعليل حجة
على ما هو الحق وسيجئ فى باب القياس ان شاء الله فمقتضى ذلك جريان الحكم فى كل موارد التعليل فكانه يحكم بالحجية

لكل ماوجد

١٣٤
لكل ما وجد فيه الاستناد فكذا نحكم بالعموم والاطلاق فى كل مورد يتعقب القيد جملا متعددة واحكاما عديدة لاجرائه الحكم
العامى فى غير الاخير من الجمل المتعددة بقوله لم يستثن فان قيل لعله عليه السلام كان يعلم ان الحكم فى الواقع ونفس الامر هنا
كان كذلك بمعنى انه يعلم ان القيد لم يرجع الى الاول فاخبر عن الواقع بانه لم يستثن بل العموم ثابت فلا يكون تعليل
ليكون حجة فى ساير الموارد وايضا قلنا سوق الرواية انه عليه السلام بصدد الاستدلال بالاية الكريمة والاستدلال
لفظ نعم فعلى هذا اذا ورد نحو ذلك من الجمل المتعددة مع ورود قيد فى الاخير نخصص بالاخير ونحكم بالعموم فيما
عداه لكن هذا انما يتم بحسب الحكم الشرعى الذى يعتبر فيه المظنة دون الوضعى الذى هو اثبات الوضع فيكون هذا الحكم
مختصا بالاحكام الشرعية وعبادات الناس فلو اقر مقر بان لزيد على مائة درهم ومائة دينار الا واحدا لا يمكن الحكم
بالعموم وعدم الاستثناء فى الاول او هو من الموضوعات التى يعتبر فيها العلم ولم يعلم ولم يثبت الوضع ليستند الى
الوضع ومفاهيم العرف الا ان يدعى الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالعموم فى الاحكام الشرعية عمل به فيما سواها
من الاقارير والوصايا وغيرها فاذا ثبت فى الاحكام يثبت فى غيرها ايضا والقول بان حجية العمل مختلف ومع اختلاف
الحجية يشكل دعوى الاجماع اذ كل من عمل بالعموم فى الاحكام استنادا الى الظهور اللفظى والوضع اللغوى او الاجماع
الخارجى والفهم العرفى عمل فى غيرها ايضا لذلك وانه على هذا التقدير الذى ذكرت ليس العمل فى الاحكام من هذه الجهة
بل من جهة الرواية والتعليل الوارد فيها فالاجماع غيرهم من هذه الجهة غير مرضى اذ بعد ثبوت العمل يثبت الاجماع وان
كان انظار المجمعين مختلفة الا ترى الى انه لو ثبت نجاسة ما بدليل فى نجاسة خاصة لم يستند المتمسك فى الحكم بالنجاسة به
ولم يتم دليل المتمسك مثلا لا ريب اذ بعد ثبوت النجاسة فى هذا الفرد المذكور ولو بدليل من اى جهة يحكم بنجاسة كل ماء قليل
بالاجماع المركب ولا معنى للقول بانه كل من قال بالنجاسة لم يقل من هذه الجهة وكذا ساير المسائل التى تتم بالاجماع المركب اذا
عرفت ذلك فاعلم انه لا يمكن الاستناد بتلك الرواية على وضع الاخير للاخيرة كما يقوله الحنفية ولا الاستثنائية
من المذاهب عينه او قوله عليه السلام لم يستثن كما يمكن ان يكون من جهة وضعه للاخيرة كذا يمكن ان يكون من جهة الاشتراك
اللفظى او المعنوى او الوقف فيكون محتملا لكل واحد منها نعم يمكن رد الشافعية بها اما غيرهم فلا والحاصل ان استدلال المعصوم عليه السلام
له جهة بيان وجهة اجمال اما بيانه فهو رد مذهب من لم يقل بالعموم فيما سوى الاخيرة بل يعمل بالاصول الفقاهية
العلمية فهو صريح فى رده وغير ايضا فى هذا المقام نستدل به واما جهة الاجمالية فهى بالنسبة الى المذاهب فى اصل المسئلة

بحسب الوضع فهو غير مبين لشئ من تلك الاقوال فلا يمكن التمسك به لاثبات شئ منها هكذا افيد الاستاد دام ظله وفيه
انه لا معنى للتوقف بالنسبة الى المعصوم فلا يمكن ان يق ان قوله لم يستثن معناه ان لله الاستثناء لكن توقف في المسئلة وعدم علمه
بوضعه لاى شئ او استعماله في اى شئ على هذا التقدير يثبت به مذهب الحنفية لكن لا يثبت الوضع بذلك لكونه من الاحاد
ولم يمكن الاستناد الى العموم في غير المورد بناء على المذاهب الثلثة الوقوف والاشتراك بقسميه اذ الحكم بالعموم في
الرواية على تقدير الوضع للاخيرة والفحص انه غير ثابت لنا الا في الخارج ولا بالنسبة الى الرواية ولو كان ثابتا لنا
احتجنا في الحكم بالعموم الى الاستناد الى الرواية ويمكن ان يجاب بان سوق الرواية على ما مضى استناد المعصوم بظاهر لفظ الاية
الشريفة لا الاخبار بالواقع بانه استثنى او لم يستثن والاستناد بظاهر اللفظ والحكم بعدم الاستناد بالنسبة الى الاول
كما يمكن من جهة وضعه للاخيرة كذا يمكن من جهة الاشتراك او الوقف فقوله لم يستثن اعم من لم نعلم استثنائه وعلم عدم
استثنائه فهم كلامه عم انه لم يستثن استثناء معلوما او لم نعلم استثنائه فنحكم بالعموم فكذا في نظائره فتم والحاصل انه
لا محيص عن العمل بالعموم فيما سوى الاخيرة اما من جهة الاجماع كما لا يبعد دعواه واما من باب الرواية كما قاله الاستاد
وقد بناه واما من جهة اصالة عدم التخصيص كما يقوله بعض الاجلة والقول بالرجوع الى الاصول العملية وان كان قويا
متينا بحسب المدرك الا انه بعد قيام الاجماع لا يمكن العمل على مقتضاه **قوله** رحمه الله ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا
تعقبه ضمير هذه المسئلة نظيرها سبق من حيث تقدم العام وتعقبه بما يحتمل تخصيصه ويحتمل عدمه لكن الفرق حاصل بينهما
حيث ان المسئلة السابقة تعقب المخصص المحتمل المتعدده يوجب التزلزل في ظهور العموم وكان يشك في اصل اقتضاء العموم
العموم واما مسئلتنا هذه فلا اذ العام لا يشك في اصل وضعه واقتضائه العموم والشك انما طرا بعد العام بخلاف ظاهره وعدم
العلم باليقين لتساوى الامور المخالفة للاصل على فرض عدم الترجيح فالعام هنا مقتض للعموم ظاهر فيه والشك في
تخصيصه وعدمه بخلاف ما سبق فان الشك في الحقيقة والمقتضى وعدمه وان كان يرجع هنا ايض باعتبار الشك فيه الشك
في المقتضى **قوله** وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن اقول
فرض ان الاية الشريفة من امثلة ما عقد الباب عليه من تعقب العام ضمير يرجع الى بعضه مشكل اذ لا دليل على رجوع الضمير
الى البعض لا من الاجماع ولا من غيره والاجماع القائم انما دل على تصرف ما في الاية وعدم بقائها على ظاهرها وانه لا بد
من ارتكاب خلاف الظ وهو يتحقق بامور ولا يتعين احد الامور بالاجماع بل التعيين انما هو بالقواعد اللفظية والاصول
المرعية

المرعية فهذه الاية بعينها نظير اية الحج حيث ان الاجماع دل على الحكم الشرعى الواقعى وهو وجوب الاحوين ولم يدل على تصرف في
الاية بخصوصها نعم لما كان الجمع بين هذين القاطع والظاهر لازما وهو لا يمكن الا بارتكاب خلاف ظ تصرف قلنا بالتصرف
في الظاهر دون القاطع وهو كما يمكن بالتصرف في الاخوة بكونه لما فوق الواحد كذا يمكن التصرف في المفهوم مع كون المراد
من الاخوة الثلثة على ما مضى وكذا الاية الشريفة التى نحن فيها لا يدل الاجماع على ارتكاب خلاف ظ في الاية بخصوصه بل غاية الامر
ان الاجماع يدل على ان الحكم المفهوم من الجملة الثانية وهى وبعولتهن احق بردهن ليس عاما بل الحكم مختص بالرجعيات
من المطلقات وهذا الاجماع لبى معنوى ولكن لما كان الحكم الالهى واحدا من واحد وكان اللفظ ايض يدل على حكم ظاهرى
يكشف عن الواقع وكان من الادلة الكاشفة عن الواقع فلا بد من الجمع بينهما وبين الاجماع والجمع بينهما يمكن باحد وجوه
ثلثة اما بتخصيص العام بان يراد به الرجعيات فقط ويكون ساير الظواهر من الضمير وغيره على حالها او
واما بالاستخدام وارجاع الضمير الى بعض العام وابقاء العموم بحاله واما بالاضمار في الكلام بان يق معنى الاية الشريفة
وبعولة بعضهن الخ وهو الرجعيات ولا تصرف سواه في الاية ولما تقييد حكم اللاحقة بان يق المعنى وبعولتهن
احق بردهن اذا امكن وهو ما اذا كان المطلقة رجعية ولا تصرف في العام ولا في الضمير فان كانت الوجوه المذكورة
متساوية بحسب القواعد اللفظية فيجب الوقف وفى العموم يعمل على ما يقتضيه النظر فاما ان نحكم بالعموم اللفظى استنادا الى
ثبوت العموم وعدم معلومية المخصص كما عليه المشهور او يرجع الى الاصول الفقاهية العملية التى مقتضاها الحكم بعدم لزوم
التربص البائنات كما عليه استاد الكل على ما مضى تحقيقه الا ان الفرق بين ما نحن فيه وما مضى بان كلام الاستاد حيث ان الفرق
توجب الخلل في اصل وضع العام كما مضى فلا يجرى كلامه هنا فيجب الحكم بالعموم باتفاق هنا ولم يفطن هذا الفرق اذ كلامه على
ما حكى ناظر الى ان الحكم بالعموم او اعلم او ظن عدم القرينة الصادقة وهذا اعم من ان يكون القرينة هادمة لاساس وضع
العام او هادمة لارادة العموم منه وعلى هذا يشكل الامر في كثير من المقامات ويجرى كلامه فيها وان لم يكن الوجوه
متساوية كما هو الواقع فيجب الاخذ بالراجح فنقول اما الاضمار فلا وجه له هنا لمرجوحيته بالنسبة الى المجاز بالمعنى الاخص
فكيف بالتخصيص او التقييد وكذا المجاز في الضمير وارتكاب الاستخدام لمرجوحيته بالنسبة الى التخصيص والتقييد على ما
قرر في محله فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولما كانا من باب واحد لشيوعهما في الكلام غايته وعدم معلومية ترجيح
احدهما على الاخر كان مقتضى القاعدة التوقف لكن لما كان من الامور المقررة المبرهنة العمل بالظواهر وجوبا ما لم يمنع مانع



يقتضي ترجيح التقييد بيانه ان العام اذا اتى به كان ظاهرا في تعلق الحكم بكل فرد فرد من مدلوله وكذا الضمير الراجع الى
العام لما كان بمنزلة اعادة الحكم المتعلق به بتخصيصه بالبعض او الضمير كذلك كذا يمكن بارتكاب التقييد وابقاء العمومات
والظواهر على حالها فادعائه برفع اليد عن التقييد وبالعكس في رفع اليد من الظواهر مع ان العرف ايضا قاض
بذلك فلو قيل اكرم العلماء واضفهم اذا جاؤك ليلا فلا ريب ان العمومين لا يرفع اليد عنهما بل انما يقيد جهة القضية
بان الحكم بضيافتهم في حالة مجيئهم الليل لا مطلقا وهكذا نظائره فان قلت هذه الامثلة الخارجية كما تقول لكن فرق بين
الاية الشرعية وبينها اذ المطلقات اللاتي هن موضوع الحكم في القضية الاولى لها فردان ونوعان البوائن و
الرواجع فاذا قيدت الاية الثانية بقوله اذا كن رجعيات فلا محة يلزم تخصيص العام فكانه هذا الوصف وصف
مشخص للموضوع العام جزء مقوم له مع الوصف الاخر وهو النسوية فيرجع هذا التقييد الى التخصيص فهو نظير
ما اذا قيل العلماء اكرمهم اذا كانوا من علماء الفقه فانه تخصيص العلماء مطلقا لا تقييده قلت هذا اشتباه اذ المطلقات
لم يؤخذ فيها البينونة ولا الرجعية بل هما وصفان طاريان لها بسببين وقياسها بما فرضت عليه قياس مع الفارق
فان قلت هذا تقييد ركيك لا يرتكب في كلام الشارع الحكيم ولا يلتفت اليه اهل العرف وان كان بحسب اللغة والميزان
صحيحا اذ معلوم ان الحكم مقيد بصورة الامكان فهذا نظير ما اذا قيل زيد ساهر اذا كان حادا مع العلم بانه لا يصير حادا
الحكم بهذا والتقييد بذلك مستهجن ونظيره ما اذا قيل اكرم اهل كل البلد اذا كانوا عالمين مع العلم بان فيهم غير عالمين
كثيرا فاعتبار العموم في الضمير بان يبقى كل المطلقات على ما هو حاصل الخبر بعولتهن احق بردهن اذا امكن مع العلم
بان في اكثر الاصناف لا يمكن الرجوع قلت بعد الاعتراف بصحته لغة وميزانا الركاكة عنهم كيف واستعمال نحو هذه
في التراكيب العرفية ثابت بل شايع انظر في نحو اكرم العلماء ان كانوا عدولا مع العلم بان بعضهم غير عادل وكذا ان كانوا
فقراء وهكذا نحوه وبالجملة على ما ذكرنا فالتقييد في الاية الشريفة متعين ويجب الحكم بلزوم التربص للبائنات بمقتضى
عموم الاية فبالحقيقة لا يكون الاية مثالا لما عقدوا عليه الباب من انه اذا اتى بضمير بعد العام يرجع الى العام اولا
يعلم من الاجماع على الحكم ارجاع الضمير على بعض العام فالعلم العجب من القوم كيف سلموا رجوعه اليه وجعلوا الاية
من قبيل ما نحن فيه مع ظهور الامر فيها وعلى فرض تسليم ان يكون الاية مما انعقد عليه الباب وفرض رجوع
ضمير بعولتهن الى البعض ودار الامر فيها بين التخصيص للعام وارتكاب المجاز في الضمير على ما بنى عليه الامر المهم

وعينه

وعينه فلا مجال للاشكال فيها والتوقف في ترجيح احد الامرين من التخصيص والمجاز لو رجحان التخصيص على المجاز قطعا
لظهوره العلية المرجحة كما لا مجال للتوقف في اصل الباب بناء على فرضهم ويرد على المتوقف ان التوقف على فرض صحته
في تعارض المجاز والتخصيص لا يصح في الاية على هذا حكم من عدم جواز تخصيص الاكثر اذ على فرض التخصيص واخراج البائنات
والرجعيات ولو لم نقل بكون البائنات اكثر لظهور كثرة انواعها على ما لا يخفى فلا اقل من التساوي وقد سبق
من المصنف ره عدم تجويز هذا النوع من التخصيص في الحقيقة دار الامر دار الامر في الاية على هذا التقدير بين المجاز الصحيح
والمجاز الغلط ولا ريب انه لا مجال للتوقف فيهما بل الحكم بتقديم المجاز لازم فان قلت لو اريد من العام تمام معناه
فلا يطابق الضمير مع المرجع برجوعه الى البعض ح قطعا قلت لا ريب ان الضمير حقيقة لما يراد من المرجع على ما يجيء انه
في المراد من العام بحسب الحكم هو البعض قطعا وهو الرجعيات على فرض التخصيص ولكن الكلام في ان تلك الارادة
هل هي بطريق الحقيقة او المجاز فالكلام في ان دلالة اللفظ على هذا البعض بواسطة القرينة وهي الاستلزام لا بل اللفظ
مستندة الى الوضع وشغل القرينة مع تعلق الحكم بالافراد الخارجة فنقول ان العام ان اريد منه تمام معناه وبعض
معناه ولا تناقض لاختلاف الجهتين فاريد تمام معناه لتحقق معنى الاخراج لكونه فرع الدخول والدخول الظاهري
العشري ليس مدخولا لكن القرينة قد قامت على ان الحكم منه متعلق على مجموع المعنى بل بالبعض فالارادة الواقعية الحكمية هو
بالنسبة الى البعض وهذا البعض مناط ثبوت الحكم وعدمه فارادة هذا البعض ليست بواسطة القرينة بل بالوضع
الاصلي كما كانت كذلك قبل الاتيان بالقرينة والقرينة انما افادت مع ثبوت الحكم وتعلقه بالمجموع على ما مضى تحقيقه ومبنى
برهان المسئلة في ذلك الباب على ما مضى تفصيل ما حررنا واخترنا سابقا من ان استعمال العام فيما بقي على نحو الحقيقة
دون المجاز فظهر انه لا اشكال يرد علينا من ان تخصيص الاكثر او الاقل او غير ذلك هذا اذا جعلنا من باب التخصيص
والا يمكن جعله من باب تقييد للموضوع بان يبقى المراد المطلقات الغير البائنات بخلاف ما اذا جعل من قبيل التخصيص
فيحتاج الى تقدير مخصص كما لا مثلا فيبقى المطلقات الا البائنات كذا واذا لا جعلناه من باب التقييد فلا اشكال
هنا علينا اذ هو جائز ولو الى الواحد فملخص الكلام في المقام انه لا حاجة الى جعل الاية من هذا الباب ولا دليل ولو
فرض ابهامه كما هو ظاهر عباراتهم وكانهم جعلوه من المسلمات وبالجملة فاصل المسئلة وهو ما اذا تقدم عام واعيد اليه
ضمير باعتبار بعض مدلوله فالظاهر ترجيح التخصيص لشيوعه وغلبته كما يحكم بالتقدم في غير الموضوع ايضا والقول بان

ارتكاب التخصيص فى العام توجب تخصيص الضمير بنأ على رجوعه الى العام فيراد به ما يراد بالعام ظاهرا فاذا خصص
العام تخصص الضمير الراجع اليه عنه سديد بعد القطع بان الضمير موضوع لما يراد بالمرجع ولو مجازا للتبادر العرفى
وتحصيل المقام ان يق ان الضمير الغائب الذى يجب فيه تقديم المرجع فاذا تقدم اللفظ واريد به ما وضع له فلا اشكال
فى استعمال الضمير فى معناه الحقيقى واما اذا اريد معناه المجازى بواسطة القرينة فلا يعلم حكمه من اهل اللغة وعلماء
الادب الذين هم المرجع فى امثال المقامات لان عباراتهم فى بيان لزوم تقديم المرجع ظاهرة فيما اذا اريد من المرجع
معناه الحقيقى واما غيرها فلا يعلم منها كونه حقيقة او مجازا فاذا يجب الرجوع الى العرف ولا شك انه يرجع المعنى
فلو قيل رايت اسدا يرمى ثم اتى بعد ذلك بضمير فلم يدر انه هل لوحظ فيه الحقيقة الوضعية ليكون الوضع لذلك
او ينبط الضمير الحقيقية او الحقيقة المعنوية المرادية ليكون القرينة صادقة للفظ بحسب المعنى المراد مطلقا حتى باعتبار
رجوع الضمير اليه ولا ريب ولا تامل فى فهم المعنى المراد وان اللفظ اذا صرف عن معناه الحقيقى يكون مصروفا عنه
بكلا الاعتبارين فان قلت هذا الذى ذكرت اذا اتى بالقرينة قبل الاتيان بالضمير كما فى المثال واما اذا كان
ذكر الضمير قبل ذكر القرينة كما فى الاية على ما هو الظ اذ القرينة وهى الاجماع انما انعقد بعد نزول الايتين وقبل
نزولهما فلم يكن حكم عام لتحصيل الاجماع على عدم العموم فهو خاص فلا يجرى ما ذكرت بل لما كان على المخاطب
حمل الالفاظ على ظواهرها الا ان يجئ الصارف فلا يحمل العام على العموم والضمير ايض كذلك بناء على ما هو الظاهر
ولما ذكرت القرينة الصارفة للعام عن العموم فيكون صارفة للضمير ايض فيكون فى التخصيص خلاف ظاهر
بخلاف المجاز فان فيه خلاف اصل واحد وفيه اولا ان النزاع فى ان الضمير هل هو حقيقة فيما يراد بالمرجع او فيما
يكون المرجع حقيقة فيه انما هو فيما ذكرنا اذ الكلام فى ان مرجع الضمير قد تقدم وثبت له اعتباران كما مضى ولم
يعلم ان الضمير حقيقة فى اى منهما وما ذكرت خارج عن محل النزاع كما افاد الاستاد دام ظله وعلى فرض
التسليم فالكلام اعم ونقول الضمير موضوع لما يراد باللفظ باى نحو كان والتفرقة بين المقامين غير معلوم
والقائل بها غير معهودة تامل وعلى تسليم ذلك ايض نقول ثانيا جعل الباب بل والاية من هذا القبيل غير معلوم
فلو قيل اكرم العلماء واضفهم وهو قبل ذلك قد نهاه عن ضيافة العلماء الغير العادلين مثلا او اقام الاجماع عليه
مثلا فلا ريب ان الضمير يرجع الى البعض بهذه القرينة ولا يمكن القول بان القرينة البتة يكون متاخرة والغفلة كانه

نشات من جهة ان القوم مثلوا بالاية التى الظ فيها كون القرينة بعد ذكر الضمير ولا يخفى ان عقد الباب اعم بل قد عرفت ان
الظاهر عدم دخول الاية مورد البحث فيما ذكرنا وحصحنا ظهر بحمد الله سبحانه ان التخصيص مقدم على المجاز فى الباب بعد فرض
اصل المسئلة كما مثلنا وان المجاز مرجوح بالنسبة اليه ولا سيما هذا المجاز القليل الوقوع فى الكلام **قوله طاب ثراه لنا**
انه دليل شرعى عارضه مثله ويعمل به جمع بين الدليلين **اقول** فيه اولا ان كون العام دليلا فى مقابل الخاص حتى بالنسبة الى
الفرد الخاص اول الدعوى وثانيا ان تخصيص العام واخراجه عن ظاهره ليس عملا بالعام وجمع بين الدليلين ليليين بل
هدم للدليلين واعمال للدليل اذ الدليل هو العام بحقيقته ولم يعمل بها اصلا بل عمل بالمعنى المجازى منه وهو لم يكن دليلا
وثالثا ان الجمع بينهما من قال باعتبار ذلك اذ لم يدل على اعتباره لا كتاب ولا سنة ولا اجماع ولا عقل بل هو لم اعتبارى
لا يعتبر به ليقوم على اعتباره دليل من اعتبار او غيره كان يكون الجمع بمقتضى متفاهم العرف واللغة كما فى اكثر حمل المتعارضات
بعضها على بعض لكن ليس ذلك بحسب الجمع حتى لو خالفه فهم العرف ايض لا يعتبر فيه كما لا يخفى فاين اى من بعض المتاخرين فى بيان
عدم التمسك بتلك القاعدة لم يظهر له وجه وهم اعرف بما قالوا ورابعا ان الجمع على فرض تسليمه ولزومه لا ينحصر بما ذكر
بل يمكن بوجوه عديدة فتخصيص التخصيص لماذا والتمسك بفهم العرف خروج عن طريق الاستدلال اذ الدليل انما هو الجمع
لا الفهم العرفى كما لا يخفى وعلى فرض تسليم الكل فقول الكلام فى مطلق ما اذا تعارض المفهوم عام المنطوق سواء كانا من
شخص واحد الى واحد فى زمن واحد ام لا حتى انه لو صدر العام من النبى او الامير ص عليهما وعلى آلهما والخاص من القائم
عليه السلام او كانا من واحد منهم ولكن كان المخاطب متعددا او الزمان مختلفا لكان داخلا فى البحث ولكان اللازم
على ما ذكره الجمع والتخصيص مع ان التخصيص لا وجه له فى هذه الصور الا فى صورة واحدة منها هى مع اتحاد المتكلم والمخاطب
والزمان وذلك لان حمل العام على الخاص ليس الا باعتبار الفهم العرفى وهو انما يكون فى هذه الصورة دون سائر
الصور لاحتمال غيره من التقية او غيرها من المصالح وتحقيق المقام ان الالفاظ لما كان المخاطب بها المشافهين الحاضرين
كلها مجملة لنا على ما هو مراد لكن لما كان البنا على الاجمال فيها جميعا موجبا لاحد المحذورين اما التكليف بما لا يطاق
او الخروج لهذا قام الاجماع على دفع ذلك الاجمال وجعلها بينة ولم يلتفت الى ما يحتمل من القرائن الصارفة لها عن ظاهرها
لكن هذا الاجماع انما هو فيما اذا كان اللفظ جاريا على نهج الاخبار صادرا عنهم كصدوره عنا كما اذا صدر عام من شخص واحد
الى واحد وصدر عنه فى ذلك الزمان او قبل زمان الحاجة خاص فعلى هذه يجرى القواعد اللفظية الجارية فى زماننا

وبنيا في ذلك الزمان الماضي بالف سنة او ازيد باصل تشابه الزمان او غيره من الاجماع او غيره واما اذا لم يكن كل
كامثلنا فلا يمكن اجراء تلك القواعد لعدم ثبوت الاجماع حتى هنا والادلة الدالة على ان المعصومين عم حكمهم واحد
يختلف وكلهم بمنزلة شخص واحد وان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وما اشبه ذلك غير نافعة في رفع الاجمال المذكور
اذ غايتها انها تدل على ان الخاص كاشف عن القرينة المخصصة للعام يوم اذ صدر العام ونحن ايضا نقول يحتمل ذلك
ويحتمل ان يكون مراده بالعام العموم الحقيقي الوضعي باعتبار نفيه في حق المخاطب ومصلحه في شانه وكذا كان مراد المتكلم
بالخاص هو الخصوص ورفع هذا الاحتمال ونحوه لم يدل عليه دليل اذ الاجماع على ما عرفت انما هو في الالفاظ الجارية
على نهج الاختيار وطريق الاجراء العرفي دون ما اذا كان بين المتعارضين مائة سنة او مائتان فما بالك تستدل في
نحو المقامات بحمل العام على الخاص والفهم العرفي مع فقد شرايطها قط ولا ينافي ما ذكرنا كون حكمهم واحدا وخلافهم
حلالهم حلالا ابدا اذ بعد ما وجدت المصلحة لو صدر الكلامان من احدهما ايضا بالنسبة الى المخاطبين المختلفين
في المصلحة فلا محالة يحكمون على حكم كل بمقتضى مصلحته كما حكم اثنان منهم والحاصل ان العمدة في رفع الاجمال هو الاجماع
وهو انما يكون في الالفاظ العينية المتعارفة منه والمتعارضات التي يكون كالمتعارضات الجارية في لسان اهل
العرف من اعتبار اتحاد ما مر واما في غيرها فلا فحل هنا فاين الجمع بين الدليلين واين التخصيص وهذا الكلام
جار في مطلق العام والخاص حتى المنطوقين بل مطلق المتعارضين حتى المطلق والمقيد والامر والامر والنهي وغيرها
على ما لا يخفى فاذا عرفت ان لا وجه للتخصيص العرفي المصطلح فاعلم ان العمل على التخصيص لكن لا بالتخصيص والجمع الذي
يتوهم اذ بعد ما ورد علينا العام والخاص المتعارضان فنحن نحمل العام في حق المخاطب به على ظاهره وهو العموم
الوضعي علا بظاهر الدليل المامور به بالادلة القاطعة وكذا نحمل الخاص على ظاهره للمخاطب لما ذكرنا ولا نحمل العام
على الخاص اصلا لفقدان شرطه هذا بالنسبة الى المخاطبين واما بالنسبة الينا فان لنسبة الى غير مورد التعارض
نعمل بالعام لا باعتبار انه ما بقي منه بعد التخصيص بل باعتبار اصل العموم وحاله وحقيقة اللفظ لا لمجازه اذ تكليفنا
متفرع على تكليف المخاطبين وقد عرفت ان تكليف المخاطب بناء على ما شخص عندنا بالقواعد اللفظية بالعرفية والادلة اليقينية
هو العام بحقيقة اللفظ فكل فرد تكليفه بالنسبة اليه باعتبار دخوله تحت العام الحقيقي لا العام المخصص فتكليفنا ايضا
ذلك وهو ذلك واما بالنسبة الى الفرد المتعارض فمقول لما كنا من الخارجين الغير المضطرين الى التقية مثلا وغيرها

من المصالح

المنطوقين برا

من المصالح الظاهرية ونعلم ان الحكم الالهي واحد بالنسبة الينا بالاجماع وغيره فلا محالة اما الحكم العامي او الخاصي هو التكليف
فلو صغنا الدليلين في كفة ميزان الاجتهاد فلا محالة نرجح الخاص لنصيته بالنسبة الى العام فناخذ لا باعتبار التخصيص العرفي
الدائر بيننا بل باعتبار العمل بالنص من الدليلين حالكم وطرح فيرجع عملنا بالتخصيص ولكن لا تخصيص اصلا
وما يرى من قولنا حمل للعام على الخاص في نحو المقام انما هو من المسامحات لرجوعهما الى واحد والا فلا معنى للتخصيص
اصلا فعلى هذا يكون اللفظ بالنسبة الينا مجملا لما عرفت من احتمال التخصيص وغيره الموجب للاجمال وعدم دافع لهذا
الاجمال على ما مر فلو سئلنا عن العام بانه مخصص ام لا نقول لا ندري ولانه نحكم بالتخصيص الاجتهادي وما حكمنا
من التخصيص الحكمي هو التخصيص بحسب الفقاهة وترجيح النص على الظاهر بالاعتبار المحض لا بحسب الفهم
العرفي وان لزمه ذلك ولكن بينهما فرق بين والعالم من نفرق الجزئيات ويمشي على البصيرة ولا تتوهم ان هذا
ينافي انهم في امثال المقام يحكمون حكما اجتهاديا وليس هنا مقام الفقاهة اذ هذه الفقاهة عين الاجتهاد ومجبوحته
لان المجتهد بعد ما يتيقن ان الحكم الواقعي اما هذا او ذاك ورجح احدهما بالدليل فقد تعين الحكم الواقعي الاجتهادي
لا الحكم الفقاهتي فاعرف ذلك فمن جميع ما ذكرنا ظهر ان المراد بالجمع بين الدليلين ليس الجمع العرفي واللغوي الذي
هو حمل العام على الخاص ولما كان مصدر البحث ما يشمل الخطابات الشفاهية والغيبية ولم يكن التخصيص العرفي
الا في احدى الصور على ما مضى لهذا لم يتمسك بالفهم العرفي مع ان بنائه في نحو المسئلة التمسك به وانما تمسك بما يعم
جميع تلك الصور ففي بعضها الذي يمكن الجمع العرفي يكون الجمع بين الدليلين جمعا لغويا وفي غيره جمعا اجتهاديا حكميا
لكن لما كان الدليل دليلا اعتباريا محضا مرجعه الى العمل بالراجح من حيث هو راجح فيرد عليه ان ذلك انما يتم لو كان
الاقوائية الحاصلة للخاص الموجبة لحمل العام عليه غير معارضة وليس كذلك اذ الخاص وان كان اقوى بحسب الكلام من
حيث الخصوصية والنصوصية لكن العام اقوى من جهة اخرى هي كون دلالته على افراده بحسب المنطوق الذي هو
اقوى من المفهوم لتبعية المنطوق وايضا العام اقوى من جهة الاتفاق على حجيته من حيث المنطوق بخلاف فانه محل خلاف
منه والسيد المرتضى وهنا منكرون لحجيته مط ولا ريب ان الذي اتفق العلماء على حجيته اقوى من المختلف فيه
وان تشاركنا في الحجية ولا ان في مقام الترجيح يلاحظ كل ما يوجب الترجيح او الوهن ولذا لو ان الخبرين الصحيحين
اللذين هما حجتان لو كانا تعارضا وتساويا من جميع الجهات ولكن كان احدهما واحدا معللين بعلتين بل ان كان

اذا كان احد دوانها كك يرجع هنا على ذلك الذى ليس كك وقد عرفت ان الكلام مقصور فى الخطاب الشفاهى الذى يوجد
فيها شرايط التخصيص اللغوى او العرفى الانى نعلم انها كك بل اعم منها ومن الذى ليس الشرايط فيها موجودة فلا يمكن التمسك
بذيل فهم العرف وغيره مع ان الكلام فى نفس هذا الدليل الذى هو الامر الاعتبارى البحت فان قلت فيما يوجد فيه شرايط
التخصيص نحكم بالتخصيص مستندا الى فهم اهل اللسان الذى هو المرجع فى هذا الشان وفيما سواه نحكم به لا بالتخصيص العرفى
المستند الى فهم العرف بل بالاجماع المركب فان كل من قال بالتخصيص فى الصورة الاولى قال به فى الثانية ايضا قلت الاجماع
المركب هنا تم اذ الحاق ما لا يمكن فيه التخصيص ولا يجرى فيه لعدم شرايطه بالمخصص عرفا فهم اللسان لا معنى له والعمل
بالتخصيص المعنوى الحكمى غير العمل بالتخصيص اللغوى العرفى مع انك عرفت ان الكلام فى هذا الدليل الاعتبارى لكن يمكن
ان يق ان المفهوم الخاص وان اصح من جهة واحدة والعام من جهتين الا ان هذه الجهة الواحدة ارجح من تلك الجهتين
وهذا نظير ما قاله المحقق ره فى مقام ترجيح الجار على الاشتراك من ان وجوه الترجيح وان كان من جانب الاشتراك اكثر
الا ان الوجه الواحد الموجود فى الجار ارجح من تلك الوجوه العديدة وهو الاغلبية فكذا هنا العام وان كان منطوقا
اقوى وكذا من جهة الاتفاق فيه لكن بصوصية الدلالة ارجح بالوجدان عليهما مع انا لا نم كون المنطوق من حيث هو اقوى
اذ العلماء قسموا الدلالات الى اقسامها الثلثة واعتبروها ولم يفرقوا بينها بالقوة والضعف فكم من مفهوم
اقوى من منطوق كما فى الاولوية وكم يكون بالعكس فالمناط قوة الدلالة وضعفها لا المنطوقية والمفهومية
مع ما فى هذا المنطوق من الضعف المبين والوهن الواضح بحيث قيل ما من عام الا وقد خص واشترط فى العمل به
الفحص عن المخصص واما ما ذكرت من الاتفاق فى حجية المنطوق والخلاف فى المفهوم فهو ايضا امر لا اعتبارية
او فى ليس مثله ليس فيها مخالف وقع الخلاف فى الضروريات ولوازمه فليس لكل خلاف تاثير على ما لا يخفى فاتضح
بحمد الله ان الترجيح مع التخصيص ولا وجه للتوقف فيه مع ان فهم العرف على ما عرفت ساعد فى هذا الاجماع المركب
ولا اقل من كونه مؤيدا ان لم يكن نفسه حجة مع ان الظ حجية وعامية فاذا كان المعيار ارجحية الخاص فاللازم
ملاحظة ساير جهات الترجيح حتى ان العام لو كان راجحا من المفهوم الخاص من جهة اخرى كالاعتضاد بالشهرة
او غيره من وجوه الترجيح الموجب لترجيح العام يرجح العام اذ المناط للعمل هو الامر الاعتبارى فهو حيث للمعارض
له واما كون العام عام الكتاب والمفهوم مفهوم الخبر فهو لا دخل له بهذه المسئلة بل فى المسئلة الاصل الاتى يجى عنه البحث

بعون الله

بعون الله سبحانه مع ان المناط هو المنطوقية والمفهومية فيبقى بعكس الغرض ويجعل المفهوم مفهوم الكتاب والعام
عام الخبر قوله ره واما تخصيصه بالخبر الواحد الخ اعلم ان المراد بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد على قسمين قسم
لا شك فيه ولا شبهة يعتد به على تقدير العمل باخبار الاحاد والا فلا فايدة فى العمل بالاخبار وهو تخصيص نحو العمومات
الدالة على اصالة البرائة والاباحة ونحوها كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وغيره من الايات الدالة على اصالة
البرائة وبالحقيقة هذا ليس تخصيصا بل يكون تخصصا والا على ان هذا الفرد الدال عليه بالحرمة مثلا ليس داخلا تحت
الاية كما حقق فى موضعه اذ اصالة البرائة فى الحقيقة من الادلة العقلية التى لا تخصص فيكون التخصيص فيها شبيها بالتخصيص
لا تخصيصا واقعيا وهذا الخبر النوع مما لا كلام فيه وانما الكلام فى التخصيصات الاخر التى يكون حكم العام الكتابى مثلا
مخالفا للاصل والتخصيص يوجب رد الحكم الى الاصل او حكم العام والخاص كلاهما خلاف الاصل كما فى مسئلة الاوقات الثلث
ونحوها مما هو كثير غايته ظاهر وعلى القائلين بعدم التخصيص ما قد اورد عليهم بعض الفضلاء من انه لو انسد
باب تخصيص الكتاب لا ندفع فايدة حجية الاخبار وتعطيل الاحكام كما لو قيل بعدم حجيتها اذ ما من خبر الا وقد عارضه عام
من الكتاب ولا اقل من عمومات الدالة على اصالة البرائة ونحوها واعلم ان المسئلة ليست مختصة بتخصيص الكتاب بل جارية
ايضا فى اكثر المسائل كالاطلاق والتقييد والاوامر والنواهى وغيرها مثلا فى مسئلة تزويج الزانية بغير الزانى صرح الكتاب
والعمل الحرمة بلفظ حرم مع ان المش الكراهة استنادا الى الاخبار الدالة على الكراهة صرف الحرمة المرجحة الى الكراهة بقرينة
الخبر الواحد الذى اصله حجة فى مقابل الكتاب جرت فيه الاشكال الجارية فى صورة التخصيص حرفا بحرف فالكلام جار فى الجميع
وادلة الجواز والمانع يشملها وكان ذكر التخصيص من باب المثال والتخصيص فى الجملة قد عرفت انه مقطوع به ولا يمكن
انكاره اذ المراد بحجية الاخبار الاحاد انما هو فى مقابل اصل البرائة والا فكونها حجة فيما يوافق الاصل لا فايدة فيها اصلا
فالعمومات الدالة على اصالة البرائة مخصصة قطعا وكذا ما هو نظيرها من نحو قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض الخ وقوله تعالى احلت
لكم بهيمة الانعام ونحوها من العمومات الضعيفة المساوية لاصالة البرائة فانها ايضا لا اشكال فى التخصيص بعد حجية
الاخبار بقوة الظن من جهة الاخبار وانما الكلام فى العمومات التى هى قوية الدلالة والاعتبار كالتحليل بعد التحريم
بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لك بعد تحريم اشخاص مخصوصة من النساء من الام و
والاخت والعمات والخالات والاخوات من الرضاعة والامهات الرضاعية فلعدى بعد واحد الى غير ما هو من جنس النساء

محل اشكال عظيم اذ لا ريب ان العام وان كان ظني الدلالة لكنه قطعي بعلم صدوره هذا الكلام من الله تعالى ويكون هذا الظن
الضعيف بناء على القطع واليقين واستناده على كلام السيد والمولى بخلاف الظن الحاصل من الخاص الخبري فانه وان كان
قويا بغاية القوة لكن ليس استناده الى السيد معلوما ولم يعلم انه كلام السيد ام لا والاعتبار وعدمه انما هو بكلام السيد
والصدور منه لا قوة الدلالة وعدمها الا ترى انه لو تعارض الصحيح من الخبر او الكتاب ما هو صريح الدلالة بل تام الدلالة
من الضعاف التي لم يعتبر ولو كانت كرورا لم يلتفت اليها اصلا لعدم استناده الى السيد الظاهر وهذا الصحيح الخاص
المعارض لعام الكتاب ايضا لو فرض ذهاب وصف صحته واستناده الى المعصوم ع لم يمكنه التخصيص ولا يلتفت اليه ولو
في غير مقابل الكتاب وحاصل الكلام في المقام ان الكلام في حجية اصل الخاص في مقابل عدم الكتاب فانا في دليل طويل دور
بعد في اثبات اصل حجية اخبار الاخبار كيف في مقابل الكتاب ولذا ترى الشيخ والسيد المحقق رحمهم الله قد منعوا اصل
حجيتها هنا في الاستناد بقاعدة الجمع بين الدليلين والحال هذه من اخفى الاغلاط مع غلطيته من اصله كما عرفت مع ان في
ما سبق من المسئلة السابقة كان له وجه اذ العام كان دليلان شرعيان قد تعارضا وهنا يكون الكلام في اصل الدليلية
فان قلت مقتضى الدليل الرابع الذي عليه بناء العمل في حجية الاخبار وغيرها ان الظن الشخصي الحاصل في المسئلة بالحكم هو
حجة ولا ريب ان الخاص وان لوحظ مع العام الكتابي يكون الظن الشخصي منه دون العام من دون ريب ورجحان العام
الكتابي وقطعيته ليس من جهة الحكم الشخصي بل انما هو من جهة الصدور والاعتبار وهذا ليس من جهة نفس الحكم الشخصي
فمقتضى الدليل المذكور العمل بذلك الظن من دون تامل ولو تاملت في حجية هذا الظن فلا ريب في عدم جواز العمل
بعموم الكتاب ح ايضا اذ حجيته ومع الخاص في مقابله بعينه هو هو ما فكيف يعمل به قلت لا ريب ان يلاحظ الخاص
مع العام توجب ظنا بالخاص من جهة قوة الدلالة ومقتضى الدليل المذكور العمل بالظن لكن لو بقي الظن بحاله اذ
بعد ملاحظة الجهتين المرجحتين احدهما على الاخر بعينه بكل وجه رجحان ولم يبق ذلك الظن الحاصل من الخاص فلا
من حيث هو خاص في مقابل العام بل يترجح العام قطعا لقطعيته دون الخاص فانه غايته الظن فان العقول مجبولة
ترجيح ما يكون اصل اساسه محكما الى لا ترى الى ان العبد لو سمع من سيده بانه يجب عليك اكرام كل عالم ثم بعد ذلك
جاء زيد واخبر ان السيد قال لا تكرم زيدا ولم يعلم من السيد الا جواز التعويل على كلام زيد لا ريب انه لا يلتفت
الى كلامه ولو افادنا ظنا قويا بل ان امكنه لسئل عن مولاه والا عمل بقوله المسموع منه ولو ان رجلا ابتلى في مفاد

دم ترفوا

وقت نزول المطر وظهر له كهف في جبل محكم وعمارة قريبة منقشة بالذهب واللاذورد ولكنها ضعيفة البنيان وبناها
على الرماد والملح فلا ريب ان الرجل لو كان عاقلا للتحصين بالكهف المذكور دون العمارة المذكورة فالظن لا مكنه
في اول الوهلة لكن لا ريب ولا تامل ان المعتبر ظن المجتهد بعد بذل الجهد والاستفراغ في اطراف المسئلة وبعد ذلك
فلا ريب من عدم بقاء الظن وتزلزله لو لم يرجح العام كما ذكرنا مع انه قد يتوهم بعدم دعاء الضرورة بالعمل بالظن الحاصل
من الخبر حتى في مقابل الكتاب اذ الكتاب حجة يقينية والظن الحاصل منه ظن مخصوص متعبدين كالاسباب ولا يلتفت
الى ما يخالفه ولو كان من الظنون اذ العمل بالكتاب وكونه حجة مما لا ريب ولا شبهة تعتريه وعليه بناء المسلمين
في جميع الاعصار والامصار ولذا كان القدماء مع غاية انكارهم العمل بالاخبار والظنون اذا ورد عليهم دلالة من الكتاب عاما
او خاصا يقبلونها من دون تامل منهم حتى ان الشيخ الطوسي ره جعل من جملة القرائن الموجبة للقطع من جهة الاخبار موافقة الخبر
الكتاب وجعل ذلك نظيرا لموافقة الحجة العقل القاطع والامر الضروري فالتشكيك في حجيته تشكيك في مقابل البديهة و
والتمسك بان الخلاف واقع في حجيته كالاخبار ضعيف غايته اذ لم يتامل احد في كونه مقتضيا ومن منع العام والعمل به انما
منع ذلك من جهة قيام المانع على غيره وهو الخبر الخاص لا عدم وجود المقتضي ولهذا لا يجوز تفسير لو منعت الاية الشريفة على حجية
الاخبار الاحاد كما هو عند المتاخرين من علمائنا رضوان الله عليهم واكثر العامة على ما يظهر فلعل يكون لما ذكره وجه
اذ بناء على ذلك يكون الاخبار حجة شرعية مثل الكتاب والظن الحاصل من الكتاب من القطعيات كما عرفت فيكون
من قبيل تخصيص القطعي بالقطع دون الظني لكن الاشكال في تمامية الايات فان عليها وجوها من الاعتراض بحيث لا يكاد
يمكن التخلص منها وكيف يمكن مع هذه الاعتراضات بناء العمل في اخبار الاحاد التي بها يثبت اكثر الاحكام والتعويل على
حجيتها بالايات ولذا ترى القدماء لم يذكروا الايات اصلا وباجماعهم احوطها بالسنة وتمسك من تمسك منهم في حجية الاخبار
بالسيرة واما المناقشة بان الايات على فرض تماميتها ايضا من قبيل الاطلاق وانصرافها حتى بالاخبار المقابلة للكتاب
محل كلام ولئن تنزلنا وسلمنا ذلك وجعلناها من قبيل العموم فرجعها من قبيل العموم فرجعها الى التعارض من وجه كما
لا يخفى فكما ان يمكن تخصيص العام الكتابي بالدليل الدال عليه الخاص الخبري كذلك يمكن تخصيص تلك العمومات الدالة على حجية الاخبار
بغير الاخبار المعارضة للكتاب وحيث لا مرجح في البين فنحن نقطع بان ذلك وان كان كذلك بعد بعيد جدا بالنظر الى ان اهل
العرف يفهمون من نحو ذلك تخصيص تلك العمومات لا العام الذي يدل على حجية المخصص الا ترى الى انه لو قال السيد لعبده

اكرم العلماء وقال له كلما قال لك زيد فاسمع قوله واطعه ولا تردّه ثم بعد ذلك قال بان مرادي ليس من قوله اكرم العلماء
من عدا العالم الفلاني فلا ريب ان التخصيص يرده بالنسبة الى العلماء لا بالنسبة الى الحكم كلما قال لك زيد فاسمع قوله وبالجملة
فرض هذا المثال ونحوه الى العرف وفهم التخصيص يكشف عن جواز التخصيص للعام الكتابي بالنسبة الى الخاص الخبري
مع ان هذا مؤيد بالشهرة العظيمة بين الخاصة بل الطائفة بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد فمع هذا يظهر بقولهم جمع بين الدليلين
وجه لكن يرد عليهم ان الدليلين اذا تعارضا وتكافئا يجب الرجوع الى المرجحات المذكورة في باب التراجيح فقط ولا دليل
على الجمع وما قد يتوهم ان الجمع مقدم وانه يجب مهما امكن ولذا ادعى ابن ابي جمهور اجماع العلماء على ان الجمع مقدم
وان الدليلين مهما تعارضا يجب النظر فيهما ثم الجمع بينهما ان امكن فهو غير تام انا ان يراد بالجمع يجب المقام العرفي
كالجمع بين العام والخاص بحمل العام على الخاص او حمل المطلق على المقيد ونظائرهما واما الجمع من حيث هو جمع مع قطع النظر
عن الفهم العرفي فلا دليل عليه ولا شاهد من اجماع وعقل او نقل فان قلت بعد ما دل الكتاب على حجية الاخبار فيكون
الاخبار ايضا قطعية لكونها ثابتة من القطع فيكون بعد تعارض الخاص الخبري عام الكتاب حمل العام على ذلك الخاص
لان ما للفهم العرفي كافي كما مثلنا والتامل انما يتوجه اذا كان الاخبار من قبيل الظنون قلت بعد ما سبق في اسبابه
السابق من ان شرط التخصيص العرفي صدور العام والخاص من واحد لو احد لا ينبغي ان يتوهم تخصيص العرفي
اذ الشرط مفقود ولا معنى للتخصيص العرفي مع في المقام واما التخصيص الحكمي الذي قد عرفت معناه فيما مضى في الاصل السابق
فلا يتاتى اذ هو فرع رجحان احد الطرفين ولا ريب ان الكتابي والخاص الخبري اذا فرضنا في ميزان الاجتهاد ان لم
يترجح العام فلا يصير مرجوحا اذ ليس في الخاص الا رجحان الدلالة ولا يبلغ درجة القطع الواقع الحاصل للكتاب واما
القطعية الحاصلة للخبر ايضا على هذا الفرض فهي قطعية بالواسطة فتجيء ما ذكرت واللازم منه التوقف لا التخصيص مع ان حجية
الاخبار لو كانت من الايات يلزم ان يجعل الاخبار من قبيل الاسباب كاليد والفراش ولا نتوهم بشبوت هذا المعنى
بل يجعلون الامر دائرا مدار الوصف ولئن سلمنا ذلك لكن لا ريب ولا تامل ولا شبهة في ان بناء العلماء في المخاصمات
الرجوع الى المرجحات الظنية الاجتهادية دون ما نطقت به الاخبار من المرجحات كالاخذ بما وافق الكتاب او السنة
او غير ذلك ومعلوم ان النزاع في حجية الاخبار الاحاد ليس في الاخبار الموافقة للاصول اذ هذه الاخبار مؤيدات لها
والاخبار المخالفة للاصول معارضات لها والايات الدالة عليها وبعد التعارض يجب الرجوع الى المرجحات الظنية وقد

عرفت

وقد عرفت ان المرجحات في جانب الكتاب اقوى وعلى فرض كون التخصيص بالنسبة الى العمومات الدالة على نحو اصالة البرائة
مفروغا عنه ثم نقول ما قلنا فيه فيما في غيرها من ساير العمومات وبعد التعارض لا بد من الرجوع الى المرجحات الاجتهادية
وهي في جانب الكتاب على ما ذكرنا مع انه قد يتوهم ان التخصيص للعام الكتابي بالخبر الخاص محالا وجهه اذ دلت اخبار كثيرة
مستفيضة بل متواترة بان ما خالف الكتاب فذروه او اطرحوه على عرض الحائط واضربوه على الجدار وهو زخرف
ونحو ذلك وهذه الاخبار بعمومها تدل على مطلق المخالفة الحاصلة في المخالفة بين العام والخاص ايضا ولا وجه لانكار
المخالفة اذ لا ريب في مخالفتهما في الفرد المتنازع فيه لكن يمكن ان يتوهم ان العمل بهذه الاخبار غير ممكن اذ هي نافية لنفسها
اذ الكتاب دال على العمل بالخبر الواحد حتى بالخبر المخالف للكتاب وهذه الاخبار دلت على عدم جواز العمل بالخبر
بالاخبار المخالفة للكتاب فهذه الاخبار نفسها مخالفة للكتاب ومقتضى نفسها طرحها اذ يتوهم ان العمل بالايات الدالة
على حجية الاخبار غير ممكن حتى بالنسبة الى هذه الاخبار اذ يلزم من العمل بها نفي العمل بها اذ الايات دالة على حجية الاخبار
حتى بالخبر الاخبار المخالفة وحتى هذه الاخبار المذكورة مع ان العمل بهذه الاخبار يوجب رفع اليد عن الاخبار المخالفة
للكتاب فالعمل باطلاق الايات الشامل لنحو هذه الاخبار يوجب رفع اليد عن اطلاق الايات وعدم العمل بجميع
الاخبار فلا بد على هذا من تصرف فظهر مما ذكرنا انه على تقدير كون العمل بالاخبار من باب الايات ايضا يشكل
القول بالتخصيص والعمل بتخصيص العام وحاصل الكلام في المقام ان عمومات الكتاب قد عرفت انها على نوعين نوع
يكون من قبيل اصالة البرائة والاباحة ونحوهما مما لا قوة فيها على الدلالة على العموم كقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الى آخره فهذا النوع لا ريب في تخصيصه اذ قد عرفت ان فائدة حجية الاخبار الاحاد في المخالف للاصل ولذا لم يجوز تخصيص
تلك العمومات بالاخبار فاي فائدة لحجية الاخبار وبالجملة الدليل المعقول عليه في حجية الاخبار من الضرورة ورفع
الحرج دال على هذا النوع من التخصيص اذ لو لم يجوز ذلك للزم اما الخروج من الدين او التكليف بما لا يطاق
قطعا ونوع اخر ليس من هذا القبيل بل من العمومات التي ليست من قبيل اصالة البرائة ولا هذه الدلالة كالتحليل
بعد التحريم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ونحوه قوله وحرم ذلك على المؤمنين
وامثالها والتخصيص فيها مشكل غاية الاشكال اذ قد عرفت ان الظن الحاصل من الكتاب ليس كساير الظنون بل
في الحقيقة قطع كالشهادة ونحوها واين ذلك من الظنية الحاصلة في الدلالة وقد عرفت ان في مقام التعارض

والتراجيح يلاحظون الأمور الخفية اقل من راس شعرة والعاقل لا يستند الى الظن من جميع الوجوه مع وجود القطع
ولو من وجه هنا كله على فرض الكلام فى حجيتها على الاطلاق واما اذا تاملت فى اصل الحجية فى مقابل الكتاب فهو مقام
اخر ولا معنى للترجيح بل ولا التعارض وهو الوجه ايضا فان قلت بعد قبول التخصيص فى الجملة يثبت المط اذ هو
فى مقابل السلب الكلى اذ نقول بالتخصيص فى الجميع بالاجماع المركب قلت التخصيص فى الجملة ولو فى الضرورة لا ثمرة
فيه ولا تامل لاحد فى ذلك والقدماء النافون على سبيل الكلية انما نفوا الكلية لا انكارهم الموضوع لادعائهم بعدم الاحتياج
الى الظن فهم نافون من جهة الانتفاء مط لزعمهم عدم مسيس الحاجة اليها بعد ما ثبت الحجة مط فلا ريب فى عدم جواز
التخصيص مط وكلامهم ينادى بانه لو دعت الضرورة والحاجة اليها للزم القول بحجيتها ولا ريب انه لو دعت الضرورة
الى التخصيص مثلا فلا يبعد التخصيص بمقتضى هذه القاعدة المسلمة العقلية التى لا ينكر فعلى هذا الاثر فى ثبوت التخصيص فى
الجملة اذ هو بهذا النحو كانه مسلم وبذلك يظهر فساد ادعاء اجماع المركب اذ من لم يجوز قد عرفت انه يجوز فى الضرورة
وفى هذه العمومات المذكورة قد فرض مسيس الحاجة والضرورة الى التخصيص واما غيره فلا فان قلت التخصيص تحقق
فالجميع قد دعت الضرورة اليه كما فى النوع الاول اذ المسائل المخصوصة التى يترتب على تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
كمسئلة الماء القليل ونكاح البنت على العم والخاله ونحوها فى الحقيقة اجماعى فى نحو هذه الامثلة دخوله لبناء المتاخرين
على التخصيص والخلاف فى القدماء الغير القائلين به فى هذه المسائل ايضا لو بنى الامر على عدم التخصيص لا يبعد دعوى
الخروج من الدين وحكى القائل به عند عامة الناس قلت ادعاء الضرورة فيها مشكل غايته ولو سلم فى بعض المسائل
بثبوته اجماع او غيره على التخصيص فيكون الاجماع مخصصا وهو خارج عن محل البحث مع انه يكون المناقشة فى اصل التخصيص
مط بعدم ثبوته اذ غايته ما ثبت ان المخصصات فى العمومات القرانية يقين وهو غير التخصيص بالاخبار فيكون بعد
القطع بثبوت تخصيص ما ما دل على التخصيص معينا للتخصيص ونحن نقول به فلا ثمرة فيه اذ لم يثبت تخصيص الخبر
هو خبر بل لو دل القياس فى هذه الحالة وهى القطع بتخصيص ما يعين لقبل به فيكون الاخبار معينات للتخصيص
لا مخصصات اذا عرفت ذلك فاعلم ان مقتضى الدليل جريان الكلام فى تخصيص المتواتر بالاحاد ايضا حرفا بحرف
بل جريان الكلام فى مط الاخبار احادا اذ المناط تعارض قوة الدلالة مع قوة السند فلو تعارض الخاص العام
فى خبر متواتر مثلا مع عام واقع فى صحاح عديدة مستفيضة معتضدة بقراين كثيرة قريبة من العلم الصدق الصدور

فلاريب

فلا ريب ان الكلام السابق جار فيها ايض وان العقل يتردد فى تقديم ايها ان لم نقل بتقديم الصحاح وهذا كله اذا لم يلزم محذور فيه
ولا يدل على خلافه اجماع وقد يتامل فى ذلك بان رواج هذا الكلام فى مقابل الكتاب من جهة الشك فى حجية الخبر فى مقابل الكتاب
وفى المتنين لا معنى لذلك للقطع بحصول الظن من جانب الخاص وان كان ضعيفا بالنسبة الى العام بحسب السند وقد يتامل
فيه بان قوة الدلالة ناهضة اذا كانت سليمة فتدبر واعلم ايض مختصا بالتخصيص فقط بل جار فى ساير المجازات كما مضى سابقا مرارا
بحذف **قوله** ره ان التخصيص دفع للدلالة الحقوقيه بل ترك الظنى بالقطعى لا يخفى ما فيه اذ التعارض وان وقع فى الدلالة لكن
الا ان الرجوع الى المرجحات بعد التعارض لازم ولا ريب ان اقوى المرجحات القطعية ولو من جهة اذ الظن وان قوى
غاية القوة لا يبلغ درجة القطع ام **قوله** لكنه قطع الدلالة لا يخفى انه ان اريد القطعية الواقعية فلا ريب فى مخالفته للواقع
اذ مع احتمال التجوز فى اصل الخاص كيف يبقى قطع الدلالة على ارادة الخصوص وان اريد القطعية الاضافية كما هو الظ
فان لا اطلاق القطعية وارادة الاضافية من غير قرينة اغراء بالجهل وثانيا ان القطعية الاضافية كيف يمكنه للمعارضة مع
القطعية الواقعية فكيف بالترجيح وبعد فرض التساوى يجب الرجوع الى القواعد المقررة فى بناء العمل فى الدليلين
المتساويين لا الجمع وعلى فرض الجمع لا ينحصر وجه الجمع بما ذكره والاستناد الى فهم العرف مما لا وجه له لفقدان
شرطه الا ان يقرر بنحو ما قررناه فى الباب السابق فتدبر ولذا لم يذكر اسم العرف وفهمه فى المقام ونحوه بل
تمسك بالجمع بين الدليلين **قوله** الا انه يضعف العام فيه ان تخصيص العام لا يوجب ضعفه بل موجب لقوته ورجحانه
ولذا يقال لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص واما اذا خصص وعثرنا بالمخصص فلا حاجة الى الفحص وذلك لضعف
دلالة العام على العموم لشيوع التخصيص مع ان ضعف الدلالة المجازية بعد قيام القرينة بالنسبة الى الحقيقة مم ولو سلم
من جهة الاحتياج الى القرينة وجواز الاشتباه فيها بخلاف الحقيقة فلا انه ضعفها كل حقيقة حتى مثل العام ومع تسليم الكل
فالقول بالتساوى غلط فاحش اذ غاية الامر ان الدلالة ضعفه غاية الضعف وصار ذلك موجبا لقوة الخاص لكن كيف
يبلغ الظن القطع واستناد القطع بحاله **قوله** اذا ورد عام وخاص الخ لفظ العام والخاص وان كان المتبادر منهما
حيث اطلقا العموم والخصوص المطلقين لكن فى نحو المقام الذى يكون المراد بيان الاحكام اللغوية والاحكام الواقعية لم
يتمسك بالتبادر ونحوه وانما يتمسك به فى نحو الاحكام الشرعية التعبدية فهما اسما جنس يشملان نوعى العموم المط
ومن وجه لكن العموم من وجه على ضربين قسم لا يمكن حمل العام على الخاص فيه لكون كل منهما عاما بالنسبة الى الاخر

وخاما فيكون فى الحقيقة بمنزلة المتباينين كليا كما فى قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فيعمل بهما فى غير مورد التعارض
والاجتماع واما فيه فلا يمكن العمل بالدليلين معا للزوم التناقض البحت فاما ان يكون العمل بالعام المتعلق للامر فلا
يكون نهى اصلا فلا معصية اصلا واما ان يكون العمل على العام المتعلق بالنهى فلا يكون امر اصلا فلا امتثال فى هذا الفرد
اصلا واما ان لا يكون العمل بهذا ولا ذاك بل بطرحهما ويرجع الى اصالة الاباحة كما يقول بعض العامة العميا فى نحو
ما اذا تعارضا الدليلان المتكافئان فلا معصية ولا امتثال اصلا فالقول بكون الامر والنهى كلاهما موجودان فيتحقق
الاثم والامتثال كما يقوله الاشعرى غلط فاحش اذ المسئلة لغوية يجب الرجوع فيها الى العرف ونرى العرف متحيرا
مترددا فى ثبوت احد الامرين ولذا لو توقف وسئل السيد بان المراد ماذا هو الامر والعموم المتعلق به الامر او النهى
فلا يستقبح بل يستحسن السؤال فالاسناد الى ثبوت الامر والنهى بالنسبة الى الطبيعتين وان كان مظهرهما فردا واحدا
لاختلاف الجهتين مما لا يصغى اليه اذ ليس المناط فى نحو المسائل هو العقل والعقل وان جوز ذلك الا ان المرجع هو
العرف ونراه متحيرا وقد مضى التحقيق فى مسئلة عدم جواز الاجتماع الامر والنهى وان الحق عدم الجواز لما ذكرنا
ومن حضر البحث بالعام والخاص المط وقد لاحظ ذلك وحكم بخروج العام والخاص من وجه عن البحث ولا ريب
ان نحو هذا القسم من العموم من وجه خارج عما ساعرفت لكن يكون للعموم من وجه قسم اخر يمكن درجه فى البحث وهو
ما اذا امكن صرف كل منه العمومين الى الخصوص الاخر كما فى مسئلة صوم المسافر فانه فى اخبار عديدة انه يفطر اذا خرج
الى السفر قبل الزوال وفى اخبار اخر انه يفطر اذا بيت بنية السفر ليلا فالاخبار الاولة عام حيث يشمل ما اذا بيت
ام لا خاص من جهة ملاحظة الخروج قبل الزوال والاخبار الاخيرة عام بحيث تشمل الخروج قبل الزوال وبعده خاص
حيث اعتبر فيها التبييت فكلاهما عام من وجه خاص من اخر وهنا يمكن تخصيص كل من مهيتى العموم بخصوص الاخر
بمعنى ان تخصيص عموم الاولة وهو شمولها الصورة فى التبييت وعدمه بخصوص الاخيرة فيتحقق ان المراد ما اذا كان
الخروج قبل الزوال مع التبييت او تخصيص العموم الاخيرة وهو شمولها الصورة فى الخروج قبل الزوال او بعده
بما اذا كان الخروج قبل فيحصل من الجمع بين التخصيص اعتبار الشرطين كليهما فيكون الافطار مشروطا بالتبييت
والخروج قبل الزوال فهذا النحو من العموم من وجه يمكن دخوله فى البحث ويكون حكمه حكم العموم والخصوص
المط لكن فى المسئلة المذكورة لما كان اعتبار الشرطين خلاف الاجماع فلا محالة يجب ترجيح احد العمومين على الاخر ولا خفاء به

وكذا الاول

وكذا الاول وهو مختار العيد ره وجماعة لكونها محجوجة مستفيضة ولولا ذلك لكنا نقول بلزوم الجمع واعتبار
الشرطين معا اذا عرفت ذلك فاعلم ان العام والخاص المتنافى الظاهرين اما ان نعلم بتاريخهما او نجهل وعلى الاول
اما ان يكون مقترنين او العام متقدما او فهذه اقسام اربعة وعلى التقادير اما ان يذكر العام او الخاص
قبل حضور وقت العمل بالاخر او بعده فهذه اقسام ثمانية فاذا علم التاريخ والتقارن فلا اشكال فى بناء العام على الخاص
بل ولا خلاف نعتد به وقد حكاه فى الذريعة عن شاذ بان الخاص معارض للعام فى السفر والخصوص بمعزل عن التحقيق
وذلك لقضاء العرف والعادة بالتحقيق من غير تامل فان السيد اذا قال لعبده اكرم العلماء وقال من فصل فيه لا تكرم
زيدا لم يفهم تخصيص الحكم قطعا والفهم العرفى من اقوى الامارات والادلة ولقوة دلالة الخاص بالنسبة الى العام
فيتعين العمل به بعد لزوم العمل باحدهما ولان التعارض لو فرض يكون تعارض النص والظ ولا ريب ان الاول
مقدم ولكون العام بمنزلة كل واحد لا يجعله نصا فانا نتوهم ه بتخالفها فى الفرد الخاص لكون ذكر العام بمنزلة
التصريح بكل واحد من افراده فاسد جدا اذ كون الشئ بمنزلة شئ او نفسه بينهما فرق بين ولو كان كذلك يلزم
التناقض الصريح ولا يجوز وقوعه فى كلام العاقل فضلا عن الحكيم وكذا الاشكال فى التخصيص اذا كان الخاص متاخرا
عن العام وكان ورده قبل حضور العمل بالعام اذ منع من النسخ قبل حضور العمل على ما هو الاكثر وحكى الاجماع
عليه ولا ريب فى كونه مخصصا ان تم الاجماع والا فتكل بمحض حكاية الاجماع اذ ليس المقام مقام اعتبار الظن وبناء
على ما هو الاكثر من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وان بنى فى المسئلتين على غير الاكثر فيتعين النسخ وان قيل
بالاكثر الاولى دون الثانية فيتعين الرد والتاويل وفى العكس يتعين التخصيص على ما سيظهر فيما بعد ان شاء الله
واما ان كان العام متاخرا فقد اختلف العلماء فالمحقق العلامة والحاجبى والعضدى والرازى وكثير الجمهور
على ما حكى على التخصيص والشيخ والسيد وابن زهرة وعند الحنفية على النسخ بل نسب الخ السيدة واعلم ان ما يحكم
بناء على الاكثر من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واما اذا احتمل النسخ بعد انه كان ورود الخاص بعد زمان
حضور العمل بالعام او جوز النسخ قبل وقت العمل والا فلا يجرى الكلام الاتى فى تعارض النسخ والتخصيص بل اما ان يتعين
النسخ او التخصيص او يكون المتعين احدهما او تاويلهما فاذن نقول المسئلة من المسائل اللغوية التى يجب الرجوع فيها
الى المأخذ الاصلى الذى هو المرجع فى جميع تلك المسائل واذا لاحظ العرف بحسب الحكم يجب حكمهم لكن بعد الرجوع الى العرف

يجزا اهل العرف عنه جاذمين بشئ من الطرفين وان حكموا بالتخصيص في بعض الموارد و بالنسخ اخرى لكن ذلك بسبب
القرينة على احدهما وان فرض المقام خاليا عن القرائن باجمعها لم يعلم حكمهم باحد الطرفين جزما ولذا قد حكى الاستاد الوحيد
دام ظله بانه قد اوصى رجل من اهل الحله بان و بزناد او نقادا من حظ ماله يعطي فلان الفقيه وجيع ثلثه يصرف في العبادات
فاستفتوا منه و بعثوا من اهل الحلة اليه بان الحكم ماذا ولو كان فهم اهل العرف التخصيص اذ النسخ معينا لما تحيروا فيه ولما
رجعوا الى المفتي فاذا رأينا العرف متحيرا ولا نص من اهل اللغة فيجب الوقف بحسب الاجتهاد وعدم الحكم باحد الطرفين
لكن لما لم يمكن التوقف بحسب العمل فيجب تعيين احدهما عملا اذ لا يمكن العمل بكليهما للزوم التناقض ولا طرحهما لعدم
الداعي فاما ان يكون العمل على الخاص او العام لكن لما كان الخاص اقوى دلالة من العام لكونه نصا بالنسبة اليه يتعين
العمل بالخاص فان قلت اقوائية دلالة الخاص هي الموجب لحمل العام فيما اذا تأخر الخاص وفي صورة تقدمه قد عورض
بذلك بشئ قد اوجب الحيرة والتردد والا لما كان للتحير معنى فاذا لا معنى للتمسك باقوائية الخاص قلت انكار اقوائية الخاص
دلالة مما لا يمكن انكاره كيف وهو نص والعام ظاهر قولك قد عورض ذلك بشئ قد اوجب الحيرة قلت الظاهر ان حمل
العام على الخاص في صورة تأخير الخاص ليس بمحض قوة دلالة الخاص بل لغلبة كون الخاص المتأخر مخصصا وبيانا للعام
المتقدم وان كانت لقوة الدلالة ايضا مدخلية في ذلك فلا تقدم على العام تعارض الجهتان وغلبة التخصيص نوعا وغلبة تأخر
المنسوخات من المنسوخات اذ غلبة الرجوع منوع هذا الكلام و بالجملة بعد تساوي الاحتمالين النسخ والتخصيص وحصول التردد
والتوقف لا محيص عن العمل بالخاص لكونه راجحا من حيث الدلالة قطعا فان قلت اقوائية الخاص انما يسلم فيما اذا تساويا
من سائر الوجوه كما في قولك اكرم العلماء ولا تكرم زيدا حيث ان الفعل المتعلق بهما ساوق في الدلالة على الحرمة والوجوب
ظهورا اما لو كان الفعل المتعلق على العام نصا و بالخاص ظاهرا كما في قولك اكرم زيدا العالم ولا يجب اكرام العلماء يكون
لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية وراجحية الخاص من حيث قوة دلالته في نفسه ومرجوحيته باعتبار ظهور دلالة الفعل
المتعلق به بخلاف العام والتعارض بينهما انما نشأ من جهة الحكم والا ليس بين العام والخاص من غير جهة الحكم تعارض
فلا بد وان هنا خارج عن البحث اذ الكلام في العام والخاص من حيث الخصوص قلت جعل التعارض بينهما من باب
تعارض النصين مما لا معنى له اذ لا ريب في نصية الخاص بالنسبة اليه فان قلت بالحقيقة يكون التعارض هنا
بين العمومين ولا ترجيح لاحدهما فيجب التوقف بيانه ان العام له ظهور في ارادة جميع الافراد الموضوع هو لها كان

لظهوره

في ارادته جميع الافراد له ظهور في ارادة جميع الازمنة التي قد نسخ بعضها رفع الحكم بالنسبة اليه فالامر دائر بين رفع اليد
عن بعض الافراد الزمانية التي يدل عليها الخاص او بعض الافراد والاشخاص التي يصدر منها الفعل المدلول عليها
بالعام وليس الكلام في ارادة هذا الفرد الخاص من العام او الى امر ليقال ان دلالة الخاص اقوى فيجب ان يقدم على العام و
ارادته منه بل الارادة بالنسبة اليها يقينية او على تقدير النسخ ايضا لانه يكون الخاص مرادا بالنسبة الى الزمان التي
لم ينسخ الحكم فيه قلت هذا مما لم يقل احد لوضوح ان التعارض بين العام والخاص ليس من قبيل التعارض بين العامين
مع انه لو كان كذلك للزم رجحان العام اذ الخاص غاية كونه مطلقا بالنسبة الى الازمنة بخلاف العام فان دلالته على الافراد
انما هي بحسب الوضع اللغوي ولا ريب ان الثاني اقوى مع ان ذلك مما لا تفوه اذ هذا الكلام جار في صورة تأخر الخاص
عن العام ايضا ولم يقل احد نحو ما ذكر فيه بل سلم الكل على تقديم الخاص مع ان على ذلك التقدير يجب القول بتقديم
العام على ما لا يخفى و بالجملة لا ريب في اقوائية الخاص عن العام في موضع التعارض ثم يجب ان يكون العمل بالخاص ولئن
تنزلنا وسلمنا التساوي من جميع الوجوه فلا ريب انه لا يمكن طرحهما جميعا فلابد ان يكون التكليف بالتخيير اذ بعد فقد الترجيح
من احد الجانبين وعدم امكان الجمع مقتضى الاصول التخيير فبعد التخيير ايضا يكون العمل بالخاص جائزا في جميع التقادير
يجوز العمل بالخاص بل يجب اما ترجيحا واما احتياطا هذا كله في الخطابات الشفاهية التي يكون شرائط التخصيص فيها موجودا
واما في الخطابات الغيبية التي لا يكون شرائط التخصيص من اتحاد المخاطب والمخاطب وغيره فلا معنى للتخصيص اللفظي قطعا على
ما مضى لكن العمل على الخاص ايضا يتعين لما ذكرنا هكذا افاد الاستاد دام ظله ولكن ينبغي ان يعلم ان المثال المذكور فالتوضيح
لا يكون من قبيل تعارض النسخ والتخصيص اذ المفروض عدم مجيء زمان العمل بالخاص حكم بالعام فيكون من قبيل الرجوع
وليس يرد عليه ما يرد على ذلك في كلام الله تعالى ورسوله وامنائه سلام الله عليهم من لزوم الجهل القبيح بل
الاكثر في العرف والعادة يكون من هذا القبيل مطلقا قبل العمل وبعده ومع تتميم كلامه دام ظله بقوة دلالة الخاص
بالنسبة الى العام لكن فيما اذا دار الامر بين النسخ المصطلح والتخصيص مشكل اذ على تقدير النسخ والتخصيص كليهما
ارادة الخاص يقيني لا ريب فيه انما الكلام في ارادته في جميع الازمنة او البعض وهكذا في الامثلة اذا ورد
العام بعد حضور وقت العمل بالخاص بل يمكنه الخدشة في نحو المثال المذكور ايضا بانه يقال بعد ما ذكر الخاص فقد
اراد معناه قطعا ارادة واقعية و ذكر العام لو لم نقل بالتخصيص يكون للرجوع عن الارادة الاولية لا انه

يكون قرينة لعدم ارادة الخاص بالمرة وكانه يكون التعارض بين افراد العام وافراد دمان بقاء الارادة فعلى هذا
يشكل الامر ويشكل الحكم بترجيح الخاص اذ فى قولك اكرم زيدا ولا تكرم العلماء يفهم العرف التعارض بينهما تعارض العموم
والخصوص وان بعد حضور وقت العمل لا تعارض العموم من وجه الا مجئ فانقح بحمد الله تعم ان العمل على الخصوص لكن العمل
عليه من حيث الفقاهة لا من حيث الاجتهاد على ما عرفت مع انه يمكن ترجيح العمل بالخاص بالاستصحاب وليس هذا دليلا
على ترجيح التخصيص على النسخ فى المسئلة اللغوية ليرد عليه ما يرد بل الاستصحاب الحكمى اذ قد عرفت ان فى المسئلة
اللغوية التى هى مقام الاجتهاد والحق التوقف فى كل موضع نحكم بالخصوص ونقيد حكم الخاص لعدم العلم بالرافع
قوله ره لنا انهما دليلان تعارضا الخ فقد عرفت تحقيق القول فى المقام فيما مضى وان هذا الدليل لا يكون دليلا
على ترجيح التخصيص ترجيحا لغويا لعدم معلومية دليليته بعد وعدم انضباط الحج فيما ذكر وعدم دلالة الاعتبار
على اللغة خصوصا بعد توقف العرف وغير ذلك مما يرد عليه لو كان المراد الحج اللغوى واما لو كان الحج الحكمى المراد
المعنوى فلا يرد عليه شئ مما ذكر وما لم يذكر اذ قلنا بان الخاص محمول على معناه حقيقة فى مورده والعام
كذلك لكنا لما لم يمكننا العمل على كليهما فيرجح الخاص لقوته على ما مضى فقوله ره وهو هين الحقول له فكان اولى
بالترجيح ان كان المراد الترجيح بحسب الحكم فنعم الوفاق وان كان المراد الترجيح من حيث اللغة فيرد عليه ان ذلك
لا يثبت اللغة ولا سيما بعد توقف العرف فتم قوله وعن الثانى بانه استبعاد محض فلايق ان المستدل له
يدع عدم الامكان بل المراد ان الغالب من البيانات كونه متاخرا عن المبين فهذا اما ان يكون مخصصا وبيانا
فيلزم خروجه عما هو الغالب فى البيانات واما ان يكون ناسخا فلا يلزم انه ذلك شئ وبالجملة باستقراء الكلام
يحصل الظن بان هذا ليس من قبيل المخصصات والظن الاستقرائى حجة اذ مدار اثبات اللغات بالغلبة ويمكن
ان يجاب اما اولا فبان فلة تقدم المخصص على العام وان كان مسلما الا ان النسخ ايضا قليل واما ثانيا فبانه على فرض
حصول الظن من تلك الغلبة يكون الكلام فى حجيته اذ المقام مقام العلم والظن الحاصل من الغلبة لو كان حجة فى بعض
المقامات انما يكون من جهة كونها موجبا لفهم العرف والا فلا يدل على حجيته دليل والمفروض عدم فهم العرف
وتوقفهم فى ذلك مع انه قد يتامل فى اصل الاستقراء فى هذا المقام او المقامات المتتبع فيها التى وجد البيان
فيها موخرا عن المبين غير هذا النوع والاستقراء لابد فيه من تتبع جزئيات ذلك النوع التى يريد ان يحكم بكليته
الذى

ثم لو كان

ثم لو كان الافراد المتتبع فيها هى الافراد من ذلك النوع لكان له جهة وهذا الاشكال مما يورد ه الاستاد دام ظله
فى اكثر موارد الاستقراء فتدبر قوله ره المطلق هو ما دل على شايع الخ انما تعرض لتعريف المطلق دون العام لان خلاف
فى تعريف المطلق اختلافا فاشيا موجبا لثمرات كثيرة على ما سيجئ انشاء الله فانهم اختلفوا فى تعريفه فالاكثر عرفوه بما يرجع الى
ما عرفه المصنف من كونها حصة شايعة فى جنسه بمعنى انه يلاحظ فى المطلق الفرد بخلاف غير الاكثر فانهم لم يعتبروا بالفرد بل
المطلق عندهم ما دل على الماهية المجردة ومنشأ الخلاف هو الخلاف فى ان الاحكام هل هى متعلقة بالماهيات من حيث هى او با
الافراد ولما كان الاكثر بناؤهم على ان الاحكام لا يمكن تعلقها بالماهيات لعدم تعلق القدرة بايجادها بل كل ما تعلق
الحكم فيه بظاهره على الطبيعة فهو متعلق بالفرد بالقرينة العقلية التى هى عدم امكان ايجادها فى الخارج مع ان التكليف
انما هو بالمقدور والمقدور ليس الا الفرد ولما كانت المطلقات الواردة فى الكلام فى مقام بيان الاحكام قد اريد
منها الفرد دون الحقايق والماهيات الكلية على زعمهم فلذا جعلوا المطلق عبارة عما دل على تلك الحصة الشايعة
لا الماهيات الكلية ولما كانت المطلقات عندهم من هذا القبيل على ما ذهبوا اليه من عدم جواز اجتماع الامر
والنهى اذ بعد فرض تعلق الحكم بالفرد لا يمكن فرض الاجتماع للزوم التكليف بما لا يطاق والاشياء القائلون
بالاجتماع بعدم ثبوت الامتناع فى ما لو انحصر الكلى المامور به فى الفرد وكان مقدمة الوجود فيه منحصرا فى الفرد
لما ذكرنا من عدم امكانه وبالجملة فالاشعرى ايضا يصح بعدم الاجتماع لو فرض ان المامور به هو الفرد بخصوصه
هذا لكن يرد عليه ان المطلق من الالفاظ التى لابد فى فهم معناه الرجوع الى الماخذ من العرف والعادة لو لم
يكن فيها نص من اهل اذ الظاهر انه من الالفاظ الباقية على معانيها الاصلية اللغوية وليس هذا المعنى اصطلاحا
منهم جديدا مع ان اللفظ اذا اطلق وتصدى لبيان معناه فالظاهر بيان المعنى اللغوى وفى الرجوع الى العرف واهل
اللسان يكشف خلاف ما قيل اذ الاطلاق فى اللغة والعرف هو التخلى وعدم التقييد التى يعبر عنه بالفارسية دهاشدن
وهذا المعنى وان كان عاما لكن بالنسبة الى كل شئ بحسبه ولما كان المراد هنا هو اللفظ كان اطلاقه بحسبه والاطلاق
الحقيقى فى اللفظ عدم تقييده بشئ من القيود مع ان ما اخذ فى تعريفه من الفردية والابهام عين التقييد على انه
يتوقف ان مفهوم الالفاظ لا يتعين بالدليل ولو فرض تمامية الدليل فى عدم تعلق الاحكام بالماهيات لا يلزم ان يكون المطلق
موضوعا لغير هذا من الفرد المنتشر مع انه ليس يلزم ان يكون المطلق موضوعا لغيرها مستعملا فى مقام بيان الحكم ليكون المراد

٥

به الفرد بل قد يكون في غيرها فنقول ان نحو الذكرى والبشرى من المصادر الغير المنونة المراد منها الطبيعة
الخالية ما ذا فهل تخرجها عن عنوان المطلق مع انه لا مخرج لاخراجها بعد حصول حقيقة الاطلاق فيها او تدخلها فيه مع عدم
صدق التعريف عليها فعلى هذا يجب الرجوع في تحقيق معناه الى المأخذ وبعد الرجوع اليه يكشف انه هو ما دل على
الطبيعة المجردة المطلقة من القيود باصطلاحها وهي اما ان يكون بسيطة كما هو ظاهر واما ان يكون مركبة كما في رقبة و
ورقبة مؤمنة فالرقبة المؤمنة مع تقييدها بالقيد المذكور مط من جهة مقيد من اخرى مط من جهة ملاحظة الماهية
المركبة المطلقة مقيد من جهة تقييد تلك الماهية البسيطة بتلك القيد بل هذه الماهية المقيدة المركبة مط ومقيد من
جهتين على طريقة المص ايضا كما صرح به فعلى هذا بين المطلقين عموم وخصوص مط لصدق الثاني على الماهية البسيطة
المحضة التي هي بمنزلة جنس الاجناس لا تركيب فيها اصلا دون الاول لاعتبار تركيب ما فيه لا محالة فبعد ما ثبت
ان المط هو اللفظ الدال على الماهية المطلقة من حيث هي هي عرفا ولغة فالاحكام الواردة على المط انما هي واردة على
تلك الماهيات ويكون الافراد غير مقصودة فيها ذاتا وانما هي مقدمات الوجود مقصودة تبعا فعلى هذا لو اجتمع
الحرام والواجب في فرد ليس الاجتماع من الامر لكون التقصير وانما التقصير من المكلف المجتمع بين تلك الطبيعتين
المطلقتين المأمور احدهما والمنهي منهما في تلك الظرف فيكون بمقتضى القواعد اللغوية والعرفية المذكورة اجتماع
الامر والنهي جايزا واما الاستدلال بان الاحكام غير الحكمة ممكنة التعلق بالطبايع بما استدل به فنحول فيه فظهر
ان المعركة العظمى في تلك المسئلة مبتنية على النزاع في هذه المسئلة فيجب التتبع في النبح وقد عرفت ان التحقيق يقتضي كون المط
موضوعا للطبيعة المط المجردة وكون الاحكام المتعلقة به متعلقة بتلك الطبيعة والمص ايضا لم ينكر كون مدلول المط من
من الاوامر والنواهي هو الطبيعة الكلية المجردة من الخصوصيات كما مر في مباحث الاوامر من المرة والفور وبالجملة
فلفظ المط من الالفاظ المستعملة الموضوعة في اللغة لمعنى والمعنى اللغوي ليس بايدينا بل بيد الواضع ويكشف عنه مع
كيفية وضع الكاشف عنها هو العرف والعرف يقتضي بكونه للماهية المط الكلية دون الفرد المنتشر والحكم انما
تعلق بالمط دون الفرد والحاصل ان مقتضى ما ذكرنا من القواعد جواز اجتماع الامر والنهي ولذا قد ذهب اليه
بعض افاضل المتاخرين من اصحابنا ايضا ونحن وان قلنا بعدم الجواز لكن لا لما ذهب اليه المص واضرابه على ما مضى
من فهم العرف او غيره ذلك هكذا افاد الاستاد دام ظله **قوله** ره الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وقوله

لا تملك رقبة

لا تملك رقبة كافرة فلا يتوهم ان هذا الكلام انما يتم فيما اذا قيل ان قوله لا تملك رقبة كافرة يدل على عدم صحة العتق
بالنسبة الى الكافرة والا لا منافاة المحرمة وصحته فلا موجب لحمل المط على المقيد ويمكن ان يجاب بان على القول بدلالة
النهي في المعاملات على الفساد فظ عدم ورود ما ذكر وعلى غيره ايضا يق ان هنا النهي دال على الفساد اذ المنهي
قد تعلق باصل الملكة وهي امر معنوي لا يدخل تحت الاختيار وبالحقيقة يكون المنهي عنه حقيقة هو سبب الملك وقد نهى
عن الملكية يكشف عن كون الملكية مبغوضة غير مرادة للشارع ولذا قد فصل بعض المتاخرين منهم الشهيد الثاني
بين النواهي المتعلقة بالمعاملات بين ما اذا تعلق النهي باصل المعاملة كالنهي عن بيع الغرر او اذا تعلق بامر خارج
كالنهي عن البيع وقت النداء لا يخلو عن وجه ونحن وان لم نقل بهذا التفصيل على ما مضى لكن من جهة ان المسئلة كانت
لغوية كلية كان البحث فيها بحسب الدلالة اللفظية دون ملاحظة اوامر الشارع بخصوصها ونواهيها او غير ذلك مع
انه لا مرية في جعل الصيغة صيغة النهي ليرد عليه ذلك بل يمكن كونها من مجهول المضارع المنفي وعلى فرض تسليم كونه
خلاف الاصل يمكن جعله من معلومه ايضا والنفي وان كان مرجع الى النهي والمثبت المخبر الى الطلب كما هو دابنا
الا ان ذلك انما يكون فيما لا يمكن ابقائه على ظ من جهة لزوم الكذب واما في غيره فلا ولا يلزم هنا كذب لو حمل على ظ مع
الفساد الناشي من النهي حيث يكون نهي وهو في صورة الاختيار واما لو حصل الملك اضطرارا كالوقوع في الاسر مع الامام
الكفار فغلبهم وسباهم فانه يملكهم من غير اختيار فلا يمكن الاستناد بالنهي عن تملك الكافرة بعدم صحة التملك ويحمل
المط فيها على المقيد وبالجملة فليحمل ذلك على المثال والا لا يتم الكلام على ما لا يخفى وان كان اعتق مط مقيدا بعدم عتق
الكافرة من جهة اخرى هي النهي عن الموادة مع المحادين مع الله والعتق عين الموادة فيكون عتق الكافرة منهيا عنه
ولما يكون من قبيل العبادات التي يشترط فيها نية القربة فلا يحصل في المنهي عنه **قوله** فيحمل المط على المقيد او لو
حمل على المقيد لا يتم الا بعد ثبوت امور احدها كون الامر للوجوب العيني دون التخييري والاخر كون
القيد جنسا من الجاذ والاخر ثبوت وحدة التكليف اذ بعد ما ثبت ان التكليف واحد لا تعدد فيه وان الامر بالمقيد
عيني لا تخيير بينه وبين المط فلازم يكون القيد معينا وبعد الاتيان بالقيد لا يكون تكليف اخر بالنسبة الى المط وبالجملة يكون
بعد ذكر المقيد بعد المط مع وحدة التكليف يدور الامر بين امور اما دفع العينية عن الامور المتعلق بالمقيد باما
بان يق هو للتخيير بينه وبين افراد المط لا تخييرا عقليا فاصلا مثل اتيان المقيد بل تخييرا لفظيا ناشيا من الدليل اللفظي

واما دفع الوجوب عنه بان يق اريد الاتيان بالمقيد عينا لكن استحبابا واما ان يحمل المط على المقيد بان يق اريد بالمط
عين ما الملق المقيد ولما كان التقييد بمنزلة التخصيص بل هو تخصيص في الواقع وبالجملة كان مثله في الشيوع والغلبة والرجحان
على ساير المجازات رجح على غيره واما ان يحمل الامر ضيغة في الواجب التخييري كما هو حقيقة عينية في العيني كما قال به المحقق
الثاني على ما يستفاد من كلامه في بحث صلوة الجمعة على ما حكي وحمل الامر على العيني منها الاطلاق عنده باعتبار شيوع
هذا الاستعمال وغلبته وتبادره منه فلا يتجه حمل المط على المقيد على ما ذكرنا اذ استعمال المط في المقيد مجاز وان امكن
كونه حقيقة للدوران الامر بين الحقيقة والمجاز وان كان الحقيقة مرجوحة لكن مرجوحيته بالنسبة الى فرد اخر من المعنى
الحقيقي وليس هذا من قبيل ما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح كما في المجاز المشهور اذ رجحان المجاز لم يترتب
بعد على تلك الحقيقة الا على قول من يقول برجحان المجاز المشهور وتساويهما احتمال مع احتمال اصل الحقيقة وهو الوجوب واما
على المشهور من عدم رجحان المجاز المذكور فلا يتوجه ما ذكر لو حمل على التخييري ايضا من معنى الامر حقيقة على ما يظهر من هذا الفاضل
اذ لم يتساو ذلك المجاز مع الحقيقة في الخفاء والظهور لتردد الذهن وكذا اذا قيل بتقديم المجاز على التخصيص كما قيل به
او تساويهما كما ذهب اليه المص فلا يتوجه ايضا ذلك الحمل المذكور بحسب القواعد اللفظية ولذا ترى قد تمسك كل شيء
وسلك كل طريق فتمسك المص وامر به بالجمع بين الدليلين وبحث ما عليه وتمسك العلامة اعلى الله مقامه بالاحتياط
وبا مالة الاشتغال وفيه ان المقام مقام الاجتهاد والبيان والبحث عن دلالة اللفظ فالكلام بعد في حصول الاشتغال
فكيف يجري اصل الاشتغال تحقيق المقام ان لنا مقامان مقام اجتهاد يبحث عن ثبوت اصل التكليف وعدمه ويبحث
عن الادلة اللفظية وغيرها الاجتهادية فان تم الدليل في افادة التكليف فهو والا فيجري اصالة البرائة ويحكم بنفي التكليف
نعم ان ثبت التكليف بالادلة القاطعة فينعكس الاصول فيجري اصالة الاشتغال على ما هو بناء العقلاء كما في هذا المقام اذا ورد
المط والمقيد وتعارض الاحتمالات ولم يترجح احدها على الاخر على ما هو الفرض فيكون اللفظ مجملا لا بيان فيه ولا تكليف
الا بعد البيان فان قلت بعد ما ثبت التكليف بالمط وورد المقيد بعده ولم يبين التقييد وعدمه يعلم ان التكليف ثابت
باحد الامرين اما المط او المقيد ولم يبين خصوصية المكلف به فيرجع الامر في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف اذ التكليف
باحد الامرين معلوم حينئذ فيجري اصل الاشتغال قلت بعد التكليف بالمط اذا ورد المقيد واحتمل الامر بين تعارض
الاحتمالات في المقام لم يعلم التكليف باحد الامرين بل التكليف بالمط لم يثبت المزيل والمغير له على ما لا يخفى وان هي

كالاستثناء

كالاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة الغير المعلوم تعلقه بما سوى الاخيرة فلا يثبت القيد في غيره ولا يعتبر في غيره على ما هو
بناء العموم لقوم نعم لو كان الغرض اقترانها كان لذلك وجه مع ان الكلام ليس في الاحكام المنفية بل المقام بيان المقام
اللغوية ولا دخل للتمسك بالاصل في نحو المقام مع ان الكلام ليس في المط والمقيد الواردين في مقام ثبوت التكليف
بل اعم منها ومن الوارد في مقام الاستحباب والاجتناب وليس يجري الكلام المذكور فيها وان كان في مقام ثبوت التكليف
لوجه ولهم ان تقييد المط ورفع اليد عن الاطلاق الثابت لا يتوجه الا بعد اجتماع شرائط وهي اتحاد المكلف والمكلف
والسبب والتكليف وهو المكلف به وهو الفرق اذ به يفترق العام والخاص والمط والمقيد حيث ان العام والخاص
اذا وردا مثبتين كقولك اكرم العلماء واكرم العلماء الزهاد وبقي يجب العمل بمقتضى الدليلين العام والخاص لعدم الداعي
الى دفع اليد عن احدهما ولعدم تناف بينهما اذ العام في قوة تكاليف متعددة بالنسبة الى الافراد والخاص لم يناف
ذلك بل هو ايضا اثبت تكليفا بالنسبة الى بعض الافراد الذي ثبت التكليف بها من العام فهو مؤكد لما ثبت من العام
لا دافع له بخلاف المط والمقيد اذا فرض وحدة التكليف اذ بعد الاتيان بالمقيد ووجوب الاتيان به على ما هو
المفروض من عينية الامر مع وحدة المكلف به لم يبق امر يجب الاتيان به والامتثال في ضمن المط اذ الحق ان الامر
طلب للهية المطلقة وهي توجد في ضمن المقيد وغيره والفرض ان المقيد يجب الاتيان به فبعد الاتيان قد امتثل بالامرين
فان الامر بالمط يجب الامتثال به وهكذا اذا قيل ان الامر يفيد الوحدة والوحدة جزء مدلوله كما قيل به او الماهية
المقيدة بالوحدة فقد اتى به في ضمن المقيد بل نقول لا يكون هنا تكليفان ليكون الامتثال بالمقيد امتثالا للتكليفين
بل تكليف واحد مقيد والمراد بالمط ايضا هو المقيد وهذا هو مقتضى حمل المط على المقيد في الحقيقة على ما لا يخفى
ولذا نقول ان هذا ارتكاب خلاف ظ قطعا لكن هذا الخلاف للظ ادرج من القسمين الاخيرين المحتملين في المقام
وانا قلنا بعدم تعدد الامر لان المخاطب الحكيم لما علم ان المكلف لا بد له من الاتيان بالمقيد ولا محيص له عنه ومع الاتيان به
بالمط ايضا فيكون طلب المط من حيث هو ايضا لغوا نعم لو كان له محيص من ذلك لكان لذلك وجها ولذا ترى
ان الاوامر الواجبة والمستحبة بينهما فرق في حمل المطلقات فيها على المقيدات فيحمل المط على المقيد في الواجب
دون المستحب وذلك لانه لا منافات بين استحباب المط والمقيد ايضا باستحباب اخر اكد فان فرض وحدة
التكليف وعينية الامر الاستحبابي اذ الفرض ان المستحب لا يجب الاتيان به ولا يمنع من تركه فلا اجز لو طلب شيئا

لو طلب شيئا مط طلبا راجحا الا يمنع تركه وطلبا ايضا كك امرا خاصا مقيدا بخصوصه كالنص الوارد بانه يستحب ان يقرء في الصلوة
الفلانية المستحبة سورة بعد الحمد وورد في مقام اخر انه يستحب القدر او الاخلاص مثلا فلو اتى بسورة الاخلاص فقد اتى
بفضيلتي المط والمقيد ولو ترك الخاص يكون المط مستحبا الواتي به يكون ممتثلا حايزا فضيلة الاستحباب فالفارق
بين المستحبات والواجبات هو احد مافيه ما اخذ في مفهوميهما من الفصلين ولما كان الفصل الاستحبابي لاياباه عن الترك
لم ياب عن تعلق الطلب به بخصوصه وبجنسه لو ترك الخصوصية بخلاف الواجب الماخوذ في مفهومه عدم جواز الترك
المستلزم لعدم وجود زمان يجوز فيه ترك الخاص ليبقى ترك طلب المط خالصا وطلب المط لا يقتضي الا المهية المطلقة
التي يمكن وجودها في فرد ما على القول المشهور من تعلق الامر بالمهية فيكون مقتضاه ايجاد المهية ولما كان ذلك
لا يكون في فرد الا في يكون فردا ما ايضا مقصودا عقلا لكن لا من حيث خاص وهذا الفرد كما يمكن وجوده في ضمن المط
يمكن وجوده في ضمن المقيد ايضا فبعد تعلق الامر بالمقيد امرا حتميا عينيا على ماهو الفرض لم يكن بد من الاتيان بالمقيد
فاذا اتى به بالمط ايضا ولم يبق طلب ليوفي به فان قلت نعم لكن لما كان التكليف المدلول عليه بالامر متعددا فمقتضاه
حصول الامتثال الواقع بفرد من كل طبيعة فلو ترك المقيد واتى بالمهية المط يكون ممتثلا بالنسبة الى الامر الاطلاقي واذا
واذا اتى بالمقيد يكون ممتثلا بالنسبة الى الامرين ويكون مستحقا للثوابين ولو لم يات بشيء منهما يكون معاقبا
من جهتين هذا مقتضى القاعدة كما ان في البحث ايضا كك اذا امر بالمط امرا استحبابيا ثم بالمقيد كك فلا فرق بينهما اصلا
اصلا وعدم زمان جاز فيه ترك المقيد لا يقتضي رفع الثمرة ورفع الطلب الاطلاقي مع انه لو وقعت الضرورة
على ترك المقيد بحيث لم يكن ضرورة في ترك المط لا مكان اتيانه في غير المقيد يظهر الثمرة غاية الظهور فالتفرقة
بين الواجب والمستحب لا وجه له قلت هذا اشتباه اذ الفرض ان الدليل قد قام على وحدة المكلف به مثلا قام الاجماع
على ان الظهار موجب لعتق واحد فلو اتى بالكافرة وبالمؤمنة لو كان ممتثلا بالنسبة الى الامر الاطلاقي فهل
تقول بلزوم الاتيان بالمؤمنة ايضا ام لا فان قلت به فاين الامتثال بالعتق الظاهري وان قلت لا فينا في ذلك
ما فرضت من تعين الامر المعين وكذا لو ترك العتق مط لم يكن تاركا الا لمكلف به واحد فاين تعدد العقاب
وان اتى بالمؤمنة فلم يات الا بمامور به واحد وقولك انه مامور به من جهتين مختلفتين نظرا الى الامرين المختلفين
غلط اذ الامران غير مقتضيان خصوصيتي فرد لكون عند اجتماع الخصوصيتين امتثالا من جهتين كما في اكرم

كل انسان

كل انسان واكرم كل ابيض في الفرد الانسان الابيض بل الامر الاطلاقي دل على لزوم الاتيان بالمهية في ضمن فرد ما اذ الامر
الخاص دل على لزوم الاتيان بفرد خاص مثلا والفرض عدم لزوم الاتيان الا بواحد فكيف يمكن القول بان الخاص
مط من جهتين وباجرينا يظهر الجواب عما لو قيل انه اذا اتى بعتق المؤمنة والكافرة معا في وقت واحد بصيغة واحدة كان
يقول عبيدي الكافرة والمؤمنة احرار فمقتضى تعدد الامر الامتثال بالنسبة الى كل امر اذ قد اتى بالمهيتين وهذا غير ما لو اتى بها
مندرجا او كان يرد عليه مامضى والجواب ان الامر الاطلاقي لم يقتض خصوصية فرد ليقال انه اتى به في ضمن الكافرة بل
مقتضاه الاتيان بالمهية لا بشرط شيء والمهية المط قد اتى بها في ضمن المؤمنة مثلا فقولك انه يكون في ضمن الكافرة ايضا
امتثال غلط اين الاباء بالنسبة الى الكافرة ليكون الامتثال متحققا بالنسبة اليه الا انه لو امر السيد عبده باشتراء اللحم
فقال اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم فلو اشترى لحم الجاموس والغنم معا لو نجم ولو نعده ممتثلا بالنسبة الى اشتراء
الحكم اللحم الجاموس تطمسكا بان غاية امره باشتراء اللحم افادة اشتراء لحم ما وقد اتى به في ضمن الغنم فمن قال
لك باشتراء لحم الجاموس بخصوصه وهذا كله بخلاف المستحب او نقول ان المكلف به فيه ايضا واحد ومع ذلك نحقق
بامكان الامتثالين بالنسبة الى الامرين مثلا نقول ليس في صلوة الجمعة الا سورة واحدة فلو اتى بها في ضمن الزلزال
المامور بها بخصوصها فقد اتى بها ولو لم يات بالزلزال لعدم لزوم الاتيان بها بخصوصها لكن اتى بها في ضمن
مثلا يصدق انه قد اتى بفرد من السورة المامور بها مط فلا نقول ان الامر الاطلاقي اقتضى الاتيان بها بخصوصها
بل نقول كان المهية المطلقة توجد في خصوص العاديات او الزلزال كذا توجد في الجحد ايضا وقد اتى بها والامر التعبدي
لم يقتض لزوم الاتيان بالمقيد بخصوصه ليرد ما مر فاتضح الفرق بين المقيسين ولذا قد يحكى عن الفاضل العلامة
السيد مهدي الطباطبائي التفرقة بين الواجب والمستحب في حل المط على المقيد وليستغرب بعض ومضانا لما
كذا افاده الاستاد العلامة دام ظله فقد ظهر مما تلونا ان العمدة في حل المط على المقيد اجتماع الوحدات الاربع
والمكلف والسبب والمكلف به مع عينية الامر فيختلف كل واحد من الامور يختلف الحكم ولا يمكن الحل وهذا انما يتم
على القول بدلالة الامر على طلب المهية كما اخترناه اذ الوحدة كما افاده مقاد واما على القول بالتكرار كما قيل به
فلا يتم ذلك الا على القول بحجية مفهوم الوصف على ما قيل اذ على القول بعدم حجية مفهوم الوصف كما هو المنصور مع
القول بالتكرار فلا داعي للحل المذكور اذ الامر حينئذ بمنزلة العام فيدل على لزوم العتق مرة بعد اخرى الى اخر العمر بحسب الامكان

تحب الامكان

والامر بالمقيد ايضا على لزوم العتق في ضمن المؤمنة مثلا لكن لما كان لزوم عتق المؤمنة لا يابى عن عتق الكافرة بناء على
عدم حجية مفهوم الوصف على ما هو الفرض فلا يابى عن حصول الامتثال في ضمن الكافرة فان قلت بعد القول بدلالة الامر بالمقيد
على لزوم الاتيان بالمقيد وعدم جواز تركه لدلالته على الوجوب التعييني على الفرض فلا يمكن ترك المقيد والاتيان بالمط
ليتحقق به الامتثال ايضا بل يلزم عليه الاتيان بالمقيد مكررا فاين الامتثال بالمط فلا مفر من لزوم حمل المط على المقيد قلت
لما فرض من عدم حجية مفهوم الوصف فلا يدل الامر بالمقيد عدم جواز الاتيان بالمط وعدم الامتثال به نعم يدل على تعيين المقيد
وهذا انما يكون فيما اوجد المقيد فلو فرض انه اتى بالمقيد الى ان لم يبق له فرد ليؤتى به في مقتضى الامر الاطلاقي لزوم الاتيان
بالمط فلو كان لشخص عبيد كفار وعبيد مؤمنون وامر بالعتق مط ومقيدا بالمؤمنة نقول يجب عليه عتق عبيده
المؤمنين وجوبا عينيا فلو اعتقهم عن آخرهم نقول يلزمه عتق الكفار من عبيده اذ لا يدل وجوب عتق المؤمن من
عبيده عدم جواز عتق الكافر منهم او عدم لزومه على ما لا يخفى مع ان الزمان لا مدخل له في مفهوم الامر فان كان على التكرار
بل يدل على هذا القول لزوم الاتيان بالماهية في ضمن جميع الافراد مهما امكن فعلى هذا لو اعتق عبيده الكفار والمؤمنين
بصيغة واحدة بقوله عبيدي كلهم احرار يلزم على هذا ان يكون ممتثلا بالنسبة الى الجميع لا بالنسبة الى المؤمنين منهم
فقط او صدق يعتق مؤمنا منهم ثم كافرا منهم الى ان يعتق الكل فان قلنا بدلالة الامر على الفور اذ قد اتى بفرد
مؤمن فورا وبعد الاتيان بفرد فورا ليس دلالة على الفورية فيمكن الاتيان بفرد مؤمن وفرد كافر الى ان
لا يبقى شيء نعم على القول بالفورية فالفورية على ما قيل به يتم هنا وح يقع بلزوم الاتيان بالافراد المؤمنة جميعا
ثم بالكافرة كك نعم لو دل الوصف على حجية مفهومه فلا يمكن الا حمل المط على المقيد اذ قوله اعتق رقبة مؤمنة يدل
على منع عتق الكافرة لزوما على التحقيق او جوازا على احتمال فيحصل التعارض والتدافع بين المفهوم والمنطوق
ولما كان التعارض بينهما تعارض النص والظ لنصوصية المفهوم بلزوم عتق الكافرة او عينا المؤمنة وقد مر هنا
جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم ولو كان مفهوما نحو الغاية ح النص على الظ يحمل على المقيد مفهوما ومنطوقا اما منطوقا
لعدم معارضته اذ المط لا يعارضه بل هو فرد من المط واما مفهوما فالنصوصية بالنسبة الى المقيد لط وكذا بالنسبة
الى المستحب لو كان مفهوم الوصف حجة وورد الامران مط ومقيد لابد من حمل المط على المقيد اذ الامر بعتق المؤمنة
مثلا ولو كان الامر للاستحباب يدل على عدم استحباب عتق غير المؤمنة فيكون التعارض بين المفهوم ومنطوق الامر

بالعتق المط

١٤٠٨

و الامر بالمقيد ايضا على لزوم العتق في ضمن المؤمنة مثلا لكن لما كان لزوم عتق المؤمنة لاياب عن عتق ا

عدم حجية مفهوم الوصف على ما هو الفرض فلا يابه عن حصول الامتثال في ضمن الكافرة فان قلت بعد القول

على لزوم الاتيان بالمقيد و عدم جواز تركه لدلالته على الوجوب التعيني على الفرض فلا يمكن ترك المقيد و ا

ليتحقق به الامتثال ايضا بل يلزم عليه الاتيان بالمقيد مكررا فاين الامتثال بالمطلق فلا معذر من لزوم حمل المطلق على المقيد

لما فرض من عدم حجية مفهوم الوصف فلا يدل الامر بالمقيد عدم جواز الاتيان بالمطلق و عدم الامتثال به نعم يد

و هذا انما يكون فيما وجد المقيد فلو فرضنا انه اتى بالمقيد الى ان لم يبق له فرد ليوتى به في مقتضى الامر ال

بالمطلق فلو كان لشخص عبيد كفار و عبيد مؤمنون و امره بالعتق مطلقا و مقيدا بالمؤمنة نقول يجب عليه

المؤمنون وجوبا عينيا فلو اعتقهم من اخرهم نقول يلزمه عتق الكفار من عبيده اذ لا يدل وجوب

عبيده عدم جواز عتق الكافر منهم او عدم لزومه على ما لا يخفى مع ان الايمان لا مدخل له في مفهوم الامر و

بل يدل على هذا القول لزوم الاتيان بالمهية في ضمن جميع الافراد مهما امكن فعلى هذا لو اعتق عبيده

بصيغة واحدة بقوله عبيدي كلهم احرار و يلزم على هذا ان يكون ممتثلا بالنسبة الى الجميع لا بالنسبة ال

فقط او صديق يعتق مؤمنا منهم ثم كافرا منهم الى ان يعتق الكل و ان قلنا بدلالة الامر على الفور ا

مؤمن فورا و بعد الاتيان بفرد فورا ليس دلالة على الفورية فيمكن الاتيان بفرد مؤمن و

لا يبقى شيء نعم على القول بالفورية فالفورية على ما قيل به يتم هنا و حينئذ يلزم الاتيان بالا

ثم بالكافرة كك نعم لو دل الوصف على حجية مفهومه فلا يمكن الا حمل المطلق على المقيد اذ قوله اعتق

على منع عتق الكافرة لزوما على التحقيق او جوازا على احتمال فيحصل التعارض و التدافع بين المفه

و لما كان التعارض بينهما تعارض النص و الظاهر لنصوصية المفهوم بلزوم عتق الكافرة او عينا ال

جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم و لو كان مفهوما نحو الغاية حج النص على الظاهر يعمل بالمقيد مفهوم

لعدم معارض اذ المطلق لا يعارضه بل هو مورد من المطلق و اما مفهوما النصوصية بالنسبة الى المقيد له

الى المستحب لو كان مفهوم الوصف حجة و ورد الامران مطلق و مقيد لا بد من حمل المطلق على المقيد اذ ا

مثلا و لو كان الامر للاستحباب يدل على عدم استحباب عتق غير المؤمنة فيكون التعارض بين المفهو

